التاريخ والنظرية
في الأنثروبولوجيا

التاريخ والنظرية
في الأنثروبولوجيا

المنظمة العربية للترجمة

آلان برنارد

التاريخ والنظرية في الأنثروبولوجيا

ترجمة

سيد فارس

مراجعة

هيثم غالب الناهي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
برنارد، آلان
التاريخ والنظرية في الأنثروبولوجيا/ آلان برنارد؛ ترجمة سيد فارس؛ مراجعة هيثم غالب الناهي.
426 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: 389-422.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-101-8
1. التاريخ 2. الأنثروبولوجيا. أ. العنوان. ب. فارس، سيد (مترجم). ج. الناهي، هيثم غالب (مراجع). د. السلسلة.
301

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة"

Barnard, Alan

History and Theory in Anthropology

المنظمة العربية للترجمة

ص. ب: 113-5996

الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 (9611)/ فاكس: 753032 (9611)

e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2017

المحتويات

مقدمة المترجم

لا غرو أن تتردد اليوم بقوة عبارة "القرن الواحد والعشرين هو قرن الأنثروبولوجيا" في الدوائر الأكاديمية والعامة. فالأنثروبولوجيا هي أكثر الميادين المعرفية شمولاً في معالجتها للإنسان، تختص بدراسة الإنسان بيولوجياً واجتماعياً وثقافياً. ويتسع نطاق الدراسة الأنثروبولوجية زمانياً ومكانياً، فيشمل دراسة الإنسان وثقافاته في كل زمان ومكان. ومنذ بداياتها تسعى الأنثروبولوجيا إلى فهم موقع البشر من تاريخ الأرض والتطور العضوي. ونظراً لتوجهها الكلي الشامل، تتضمن الأنثروبولوجيا أربعة فروع مترابطة متداخلة: الأنثروبولوجيا الفيزيقية أو البيولوجية، وعلم الآثار، والأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية، واللغويات الأنثروبولوجية. وتمثل هذه الفروع كثرة من مجالات الاهتمام والبحث الأكاديمي، لكل مجال قضاياه ومنهجياته.

وقد تشكلت منذ منتصف القرن التاسع عشر معالم الأنثروبولوجيا وقسماتها جراء الاحتكاك بالآخر الثقافي غير الغربي الأنجلوأميركي، ومن التقاطع التاريخي الذي حدث بين الاستكشاف الأوروبي، والحركة الاستعمارية، والعلم الطبيعي. وقد ترافقت الأنثروبولوجيا مع الحداثة الغربية، بل واضطلعت بدور بالغ الأهمية في خدمتها بعد أن عمّقت نمطية الأنا الغربي/ الآخر غير الغربي بقصد تأكيد حداثة الغرب وتقدمه من جانب، وتخلف و"بدائية" الآخر غير الغربي من جانب آخر. وإذا كانت الأنثروبولوجيا وليدة الحداثة فإن نماذجها تكرس للهيمنة الاستعمارية

والرأسمالية. وتشترك الأنثروبولوجيا الحديثة مع الحداثة الغربية في كل قسماتها ومعالمها تقريباً. وهكذا، ولدت الأنثروبولوجيا من رحم الاحتكاك بالآخر الثقافي، واضطلعت بدور محوري في تمثيله. يعني ذلك أن الباحث الغربي ـ الذي أسهم في إنتاج الآخر المتدني ـ كان يتحدث نيابة عن هذا الآخر وينظر ويلاحظ نيابة عنه.

وخلال هذا القرن تسلّط اهتمام الأنثروبولوجيين الرواد، متأثرين بذات التيارات الفلسفية التي أفرزت الثورة الداروينية، بإعادة تركيب مراحل التطور الاجتماعي والثقافي. وقد حمل هؤلاء الأنثروبولوجيون على عاتقهم مهمة توثيق التطور الإنساني، وكذا رصد وتسجيل وتوثيق الاختلافات الثقافية التي تميز المجتمعات الأخرى. كما طرحوا افتراضات عن أصل وتاريخ المجتمعات والثقافات واللغات الإنسانية.

وطور الأنثروبولوجيون في مطلع القرن العشرين مشاريع فكرية أخرى، وكان التطور الأكثر أهمية أن تخلى الأنثروبولوجيون خلال هذا الفترة عن التعويل في كتاباتهم على تقارير رجال الإدارة الاستعمارية والمبشرين والرحالة ومتخصصين آخرين، واندفعوا إلى الميدان يجمعون بياناتهم مباشرة. وقد أُعتبر ذلك ثورة في الأنثروبولوجيا. وبرغم التحولات اللاحقة التي طرأت على الأنثروبولوجيا ظلت الإثنوغرافيا أو الدراسة الحقلية المتعمقة سمة تميز الأنثروبولوجيا عن العلوم الاجتماعية الأخرى.

وتركز اهتمام الأنثروبولوجيين في مطلع القرن العشرين على المجتمعات الصغيرة محدودة النطاق والبسيطة من الناحية التكنولوجية. وقد نبع ذلك في جانب منه من رغبة في رصد وتسجيل أساليب الحياة التي يعتريها التغير السريع بتأثير الاستعمار وموجات التحديث الكاسحة، ورغبة في التعرف على الأشكال الأولية أو الأساسية للنظم الإنسانية.

وتحولت الأنثروبولوجيا في القسم الأخير من القرن العشرين بعيداً عن رؤية ذاتها كعلم ينتمي إلى تقليد العلوم الطبيعية الراسخ، واتجهت – بتأثير أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة – إلى تبني منحى تأويلي إنساني. كما حوّلت الأنثروبولوجيا دفة تركيزها واهتمامها من دراسة المجتمعات التقليدية الصغيرة غير الغربية، إلى دراسة جماعات أخرى في سياقات حضرية وصناعية، وكونية كذلك. ومع ذلك احتفظت الأنثروبولوجيا بمنظورها المقارن، وباهتمام بكافة المجتمعات والجماعات والثقافات. وظل هدف الممارسة الأنثروبولوجية الأثير هو الوصف المكثف والثراء الوصفي الذي ينتج عن تفاعلات الأنثروبولوجيين مع شعوب ومجتمعات وثقافات معينة.

ولا ريب في أن عولمة الثقافة قد غيرت معالم ومنطلقات الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية في مطلع القرن الحادي العشرين، وفتحت فضاءً جديداً، وتحدت العالم الموحد المترابط والمحدود مكانياً للمجتمعات المحلية، والفلاحين، والقبائل، والثقافات التي تسلّطت عليها بؤرة تركيز البحث الأنثروبولوجي لردح من الزمن. وثمة تحولات تعتري موضوعات واتجاهات الأنثروبولوجيا بتأثير الثقافة الكونية التي أفضت إلى انفتاح السياقات المحلية. وكان من نتائج ذلك مساءلة المرتكزات الإبستيمولوجية والمنهجية للأنثروبولوجيا، وإعادة تعريف وتحديد الجماعات موضوع البحث من أمثال الثقافات والمجتمعات المحلية والمحلي. وبرزت الإثنوغرافيا الكونية، وموضوعات أنثروبولوجيا العولمة مثل الثقافة الكونية، والفضاء والثقافة الإلكترونية، والمجتمعات الافتراضية، والكيانات عبر المحلية، ومناطق الحدود، والهجرات، والشركات عابرة القوميات، ووكالات المعونة الأجنبية، واللاجئين، وغيرها.

وقد أفاد الأنثروبولوجيون الرواد من علوم أخرى وأفادوها، وتتدرج هذه العلوم من الجيولوجيا وعلم الحفريات إلى علم الاجتماع وعلم النفس. وظلت آفاق الأنثروبولوجيا مفتوحة على الاكتشافات العلمية في البيولوجيا المعاصرة، مثل الـ DNA، والأفكار النقدية في الفلسفة المعاصرة والنقد الأدبي. وبعد انقضاء أكثر من مائة وخمسين عاماً على تدشينها وتأسيسها تبقى الأنثروبولوجيا نابضة بالحياة وفعالة، تثري المعرفة بالآخر الثقافي التي تحقق مزيداً من سبر أغوار الذات واستجلاء مكنوناتها، كما تشارك في علاج مشكلات ملحة والتخفيف من المعاناة الإنسانية في بقاع الأرض كافة.

وآلان برنارد، مؤلف هذا الكتاب، هو أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية الدراسات الاجتماعية والسياسية، جامعة إدنبرغ (Edinburgh). تشمل اهتماماته البحثية: نظرية الثقافة، وثقافات جنوب أفريقيا، وثقافة الصيادون وجامعو الطعام، وفكرة السكان الأصليين، وصورة أفريقيا في أفريقيا والغرب، وتطور اللغة والقرابة، وعلم الآثار والأنثروبولوجيا، وتاريخ الأنثروبولوجيا. وقد أجرى برنارد دراسة حقلية للبوشمن (أو السان)، والخويخوي (khoekhoe)، وجماعات أخرى في بوتسوانا، وناميبيا، وجنوب أفريقيا. كتب أكثر من سبعين مقالاً وثمانية كتب،

وتُرجمت أعماله إلى عدة لغات. كما تولى تحرير موسوعة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (1996). ومن أعماله المعروفة: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية: بحث الحياة الاجتماعية الإنسانية** (*Social Anthropology: Investigating Human Social Life*) (2006)، و**الأنثروبولوجيا والبوشمن** (*Anthropology and the Bushman*) (2007).

يتناول هذا الكتاب تاريخ الفكر الأنثروبولوجي منذ بداياته كما يتمثل في النظريات الأنثروبولوجية، كيف صيغت، وبخاصة عندما كان المجتمع "البدائي" وثقافته في البداية موضوع البحث، ثم كيف تنامت هذه النظريات وصيغت لتكون أطراً نظرية للبحث لمختلف أنماط المجتمعات الإنسانية وخصوصياتها الثقافية في ضوء الاحتكاك والاتصال الثقافي والتدفقات الكونية، تلك المجتمعات التي صارت مجال اهتمام الأنثروبولوجيين عامة فيما بعد مرحلة الاهتمام بالمجتمع البدائي، واتساع مجال الأنثروبولوجيا بتخصصاتها الرئيسة (البيولوجية، الأركيولوجية، والثقافية والاجتماعية، واللغوية)، وذلك بظهور تخصصات أنثروبولوجية جديدة في مجال هذه التخصصات الرئيسة، بل وتتداخل بعضها ببعض. وقد تناول المؤلف كل هذه الموضوعات في أبعادها المختلفة بالتفصيل، وبدقة وموضوعية ووضوح الأمر الذي من شأنه أن يساعد القارئ على التعرف بسهولة على هذه الموضوعات وتفصيلاتها.

ومما لا شك فيه أن هذا التأريخ للفكر والنظرية الأنثروبولوجية يشير إلى أهمية هذا الكتاب، من منطق أنه تأريخ لأطوار وتجليات تفاعل الغرب مع الآخر الثقافي غير الغربي. كما أن لهذا التأريخ أهميته سواء بالنسبة لطلاب الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، والباحثين، والقارئ الذي يحرص على اكتساب المعرفة العلمية التاريخية للفكر الأنثروبولوجي وتأثره بمجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. وفي محاولة لتعميق الرؤى المطروحة في هذا الكتاب حرص المترجم على تقديم شروح تناثرت في الهوامش بقصد إلقاء مزيد من الضوء على أفكاره وتبديد غموض بعضها والتباسه.

سيد فارس

تمهيد

انبثقت حياة هذا الكتاب من رحم مجموعة من المدونات والملاحظات المخصصة لمحاضرة ضمن مقرر للنظرية الأنثروبولوجيّة، بيد أنه تطور وتنامى إلى شيء مختلف تماماً. وفي نضالي عبر مسودات عديدة، عمدت إلى العبث بمناقشات وجدالات تقارب النظرية الأنثروبولوجيّة على ضوء تاريخ الأفكار، أي نمو التقاليد القومية والمدارس الفكرية، وكذلك على ضوء تأثير الأفراد والمنظورات المستحدثة التي قدموها إلى ميدان الأنثروبولوجيا. وقد انتهيت إلى ما أعتبره مقاربة فذة وانتقائيّة، تحقق فهماً أمثل وأعمق للنظرية الأنثروبولوجيّة بكل تنوعها وتبدياتها.

وهدفي هو عرض نموّ وتواتر الأفكار الأنثروبولوجيّة، عرضاً يترافق مع مقاربة لخلفية الاهتمامات المتقاطعة والمتباعدة للممارسين، كل بفرضياته وتساؤلاته. على سبيل المثال تقود رؤية فرانز بواس (Franz Boas) للثقافة بوصفها جسداً مشتركاً من المعرفة إلى تساؤلات أو قضايا مختلفة ومتمايزة تماماً عن تلك التي شغلت رادكليف براون بالاهتمام بالمجتمع بوصفه وحدة من العلاقات المترابطة. يجلّ أنثروبولوجيّو اليوم كلتا الرؤيتين وصاحبيهما، حتى ولو كانت تساؤلاتنا وفرضياتنا مختلفة. وقد جاء تنظيم هذا الكتاب متسماً بوجود عناصر موضوعية (تتصل بالموضوع أو بالفكرة الأساسية)، وعناصر كرونولوجية (متسلسلة زمنياً)، وقد نزعت إلى التأكيد على تواصل واستمرارية الأفكار الأنثروبولوجيّة وتحوّلها من ناحية، وعلى تأثير الشخصيات البارزة المحورية في الماضي والحاضر من ناحية أخرى. كذلك أؤكد في الموضع المناسب على الانفصال والانقطاع، وذلك عندما يعمد الأنثروبولوجيّون إلى

تبديل تساؤلاتهم أو قضاياهم أو نبذ وإطراح فرضياتهم القديمة، أو كما هو الحال غالباً، عندما يرفضون المقدمات المنطقية التي انطلق منها أسلافهم المباشرون. وتمثل الأسباب الشخصية والاجتماعية الكامنة وراء ذلك الاستمرار وتلك التحولات والانفصالات أو الانقطاعات، موضوعات تنضوي على سحر وفتنة وفيرة.

ويمكن لمن تعوزهم قبل الآن معرفة بتاريخ الأنثروبولوجيا أن يفيدوا من القراءات المقترحة التي ضمنتها نهاية كل فصل، ومسرد المصطلحات، وملحق تواريخ الميلاد والوفاة الذي يغطي تقريباً كل الكُتاب الذين أشرنا إلى أعمالهم في متن الكتاب. أما تواريخ الميلاد القليلة التي لم نشر إليها فإنها تخص في المقام الأول الأنثروبولوجيين الشبان الذين مازالوا على قيد الحياة. وقد آثرت ذكر تاريخ النشر الأصلي بين قوسين مربعين، وكذا تاريخ الطبعة الموجودة في المراجع. وحيثما أشير في النص إلى مقال في كتاب معين، فإن التاريخ المدرج ضمن قوسين مربعين يمثل تاريخ النشر الأصلي للمقال. وفي المراجع، عندما يُدرج تاريخ واحد ضمن قوسين مربعين، فإن ذلك يشير إلى تاريخ الطبعة الأولى من مجلد معين بلغته الأصلية؛ ويكون مدى التواريخ المدرجة ضمن أقواس مربعة خاص بتواريخ النشر الأصلية لكل المقالات في مجموعة معينة.

وقد ساهم عدد من الأشخاص في تحسين نص هذا الكتاب. كما قدم جوي برنارد (Joy Barnard)، وآيريس جين - كلاين (Iris Jean-Klein)، وتشارلز جيدريج (Charles Jedrej)، وآدم كوبر، وجسيكا كوبر، وبيتر سكالنك (P. Skal-nik)، ودميتري تسنتجيلونس (Dimitri Tsintjilonis)، وثلاثة من القراء المجهولين اقتراحات مفيدة. كذلك قدم طلابي العون من خلال إثارة وطرح بعض من أفضل التساؤلات وتوجيه انتباهي إلى القضايا المهمة.

الفصل الأول

رؤى الأنثروبولوجيا

الأنثروبولوجيا موضوع فيه النظرية على درجة كبيرة من الأهمية، وترتبط النظرية فيه ارتباطاً وثيقاً بالممارسة. في هذا الفصل سوف نقوم على استيضاح واستجلاء الطبيعة العامة للبحث الأنثروبولوجي. ونولي في هذا الصدد اهتماماً خاصاً للطريقة التي يتم بمقتضاها تعريف وتحديد ميدان الأنثروبولوجيا المعرفي في التقاليد الأكاديمية المختلفة، والعلاقة بين النظرية والإثنوغرافيا، والتمييز بين الاتجاهات والمداخل الآنية (المتزامنة) والتتبعية (التاريخية)، والكيفية التي من خلالها أدرك الأنثروبولوجيّون والمؤرخون تاريخ الأنثروبولوجيا.

وبرغم أن هذا الكتاب لا يمثل تأريخاً وتحقيباً للأنثروبولوجيا على هذا النحو، فقد تم تنظيمه جزئياً وفقاً لتسلسل زمني أو كرونولوجياً. ولكي يتسنى فهم النظرية الأنثروبولوجيّة يكون من الضروري معرفة شيء عن تاريخ الأنثروبولوجيا، «تاريخ أفكارها»، وشخصياتها وحوادثها. وتبدو العلاقات التاريخية بين مظاهر النظرية الأنثروبولوجيّة وتبدياتها معقدة متشابكة ومثيرة في آن معاً. يتناول القسم الأخير من هذا الفصل تصوراً للطريقة المثلى لفهم النظرية الأنثروبولوجيّة، ونتساءل هل يتحقق ذلك باعتبارها تجسيداً لتسلسل أو تتابع الأحداث، تعاقب وتتابع الأطر الزمنية، أو نسقاً من الأفكار، أو حزمة من التقاليد الأكاديمية المتوازية، أو «وثبة تحققها أجندة بعينها» (Agenda Hopping). وبمعنى معين، وجه هذا السؤال مساري واتجاهي عبر متن هذا الكتاب كاملاً. ولكن دعنا أولاً نمعن التفكير والتأمل في طبيعة الأنثروبولوجيا بعامة، والمعنى وراء بعض المصطلحات التي تحدد وتوضح هذه الطبيعة.

الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا

صيغت معانٍ متمايزة ومختلفة للمصطلحين «**أنثروبولوجيا**» و«**إثنولوجيا**» عبر السنين. كما اكتسب المصطلحان معانيَ ودلالات متباينة في بلدان مختلفة.

وكلمة «أنثروبولوجيا» مشتقة في جوهرها من اللغة اللاتينية (تحديداً من اللفظتين اللاتينيتين (Anthropos) وتعني «إنسان»، و(Logos) وتعني «علم» أو «خطاب»). وغني عن البيان أن استعمال الكلمة لتحديد هذا الميدان المعرفي العلمي قد جاء على الأرجح حوالي بداية القرن السادس عشر (وذلك في صيغتها اللاتينية (Anthropologium)). وفي ذلك الحين استعمل الكتاب الأوروبيون البارزون الكلمة كمصطلح يغطي مجال التشريح وعلم وظائف الأعضاء، وهو المجال الذي بات فيما بعد جزءاً مما صار يعرف «بالأنثروبولوجيا الفيزيقية» أو «الأنثروبولوجيا البيولوجية». وخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر استعمل علماء اللاهوت الأوروبيون هذا المصطلح ليشير، في هذه الحالة، إلى إلصاق وعزو سمات شبه بشرية إلى المعبود أو الإله. وقد استخدم رهط من الكتاب الروس والنمساويين في نهاية القرن الثامن عشر الكلمة الألمانية (Anthropologie)، التي وصفت السمات الثقافية الفذة التي تميز جماعات عرقية مختلفة (انظر: Vermeulen, 1995). ومع ذلك لم يستقر هذا الاستعمال لدى العلماء والباحثين في أماكن وأصقاع أخرى إلا في وقت قريب.

وقد جنح علماء القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر إلى استعمال مصطلح «إثنولوجيا» ليعني الدراسة التي تتناول الاختلافات الثقافية، والسمات التي تشكل وتحدد الصفات الإنسانية المشتركة بين شعوب العالم. ولا يزال هذا المصطلح الإنجليزي أو مرادفاته، كالمصطلح الفرنسي (Ethnologie)، أو المصطلح الألماني (Ethnologie)، مستعملاً في القارة الأوروبية والولايات المتحدة. وفي المملكة المتحدة ومعظم أجزاء العالم الناطق بالإنجليزية يعد مصطلح «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» الأكثر استعمالاً بصورة اعتيادية. وتنضوي كلمة «أنثروبولوجيا» في القارة الأوروبية غالباً على معنى أو مدلول «الأنثروبولوجيا الفيزيقية»، ذلك مع أن مصطلح «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» يكسب الآن أرضاً بصورة متسارعة كمرادف لمصطلح «إثنولوجيا». وحسبك تبياناً لذلك أن التنظيم المتخصص في أوروبا يعرف بالجمعية الأوروبية للأنثروبولوجيين الاجتماعيين، التي تأسست في العام 1989،

وذلك في خضم النمو المتسارع للميدان عبر أوروبا الغربية والشرقية. أما في الولايات المتحدة فقد تجاورت كلمة «إثنولوجيا» مع مصطلح «أنثروبولوجيا ثقافية».

ثمة تمييز رائج في ألمانيا وبعض أجزاء أوروبا الوسطى والشرقية بين **الفولكسكندة** (Volkskunde) و**الفولكيركندة** (Völkerkunde). وبرغم أن اللغة الإنجليزية لا تحوي مرادفين دقيقين لهذين المصطلحين، فإنه من الضروري للغاية أن نميز بينهما. يشير مصطلح «الفولكسكندة»، بصورة اعتيادية، إلى الدراسة التي تتناول الفولكلور والعادات المحلية، ويتسع نطاقها ليشمل الحرف اليدوية السائدة في مجتمع معين. وتعد «الفولكسكندة» قوية الحضور والتأثير في أوروبا، وإلى حد ما في الدول الاسكندنافية (اسكندنافيا)[1]. أما الفولكيركندة فتمثل العلم الاجتماعي المقارن الأوسع، ويعرف في اللغة الألمانية بالإثنولوجيا (Ethnologie).

والحقيقة أن «الأنثروبولوجيا» و«الإثنولوجيا» لا تمثلان ميداناً واحداً، بل ويصعب ببساطة اعتبارهما ميدانين معرفيين. كما لا يحمل أي منهما معنى أحادياً متفقاً عليه. واليوم يُفضل اعتبار «الأنثروبولوجيا» و«الإثنولوجيا» مجالاً لمناقشة قضايا مختلفة ومتباينة في طابعها، بيد أن موضوعهما يتحدد على ضوء التقابل والتعارض بين «الأنثروبولوجيا» العامة، و«الإثنولوجيا» المحددة ثقافياً.

اتجاه الميادين الأربعة

تبدو الأمور أكثر بساطة في أميركا الشمالية عنها في أوروبا. فالأنثروبولوجيا عامة في الولايات المتحدة وكندا تشتمل على أربعة ميادين فرعية:

1- الأنثروبولوجيا البيولوجية.

2- علم الآثار.

3- اللغويات الأنثروبولوجيّة.

4- الأنثروبولوجيا الثقافية.

---

(1) يشير المصطلح إلى دول النرويج والسويد والدانمارك، وأحياناً جزيرة أيسلندا وجزر فيرو (Faeroe) [مجموعة من الجزر قوامها 21 جزيرة تقع في شمال الأطلنطي، بالتحديد في المنطقة الواقعة بين بريطانيا وأيسلندا، وتنتمي إلى الدانمارك برغم تمتعها بحكومة محلية أو حكم ذاتي] (المترجم).

يتسلط الاهتمام الرئيسي لهذا الكتاب على الأنثروبولوجيا الثقافية، لكن دعنا نقارب على التوالي تلك الفروع المتشعبة عن الأنثروبولوجيا الأميركية.

1- الأنثروبولوجيا البيولوجية، تهتم بدراسة البيولوجيا الإنسانية، وبخاصة في علاقتها «بالأنثروبولوجيا» في مجالها العام - أي بوصفها العلم الذي يتناول الجنس البشري. ويطلق على هذا الميدان الفرعي أحياناً المصطلح القديم «الأنثروبولوجيا الفيزيقية»، الذي يتضمن الاهتمام بالتشريح المقارن. وتشمل تلك المقارنات التشريحية، على وجه الخصوص، العلاقات الماثلة بين الأنواع الإنسانية والرئيسيات العليا (مثل الشمبانزي والغوريلا)، والعلاقة بين البشر المحدثين (مثل الإنسان القردي الأفريقي[2] (Australopithecus Africanus) والإنسان منتصب القامة). وتبدو الآن المقارنة التشريحية بين الأجناس عقيمة إلى حد كبير، فقد أبطلتها التطورات المتسارعة المتلاحقة في ميدان الوراثة الإنسانية. ويشكل علم الوراثة، إلى جانب علم السكان والطب الشرعي وعلم الطب القديم (Palaeo - medicine)، الأنثروبولوجيا البيولوجية الحديثة بمعناها العريض الواسع.

2- علم الآثار (أو علم آثار ما قبل التاريخ، كما يُطلق عليه في أوروبا)، ويشكل تخصصاً فرعياً وثيق الصلة بالأنثروبولوجيا. إذ بينما تعد مقارنة السمات أو الخصائص التشريحية للحفريات التي اكتُشفت جزءاً من الأنثروبولوجيا البيولوجية، فإن صلة

---

(2) يشير مصطلح «الإنسان القردي الجنوبي» (Australopithecus) إلى أحد أجناس الهومينيدات، يمشي على قدمين ويتميز بصغر حجم المخ وكبر حجم الأسنان. وقد عاش في أفريقيا في فترة تتراوح بين مليون وأربعة ملايين سنة. ومن نافل القول إن الهومينيدات تضم الأورانج أوتان والغوريلا والشمبانزي والبشر. ولفظة «الإنسان القردي الجنوبي» أطلقها الأستاذ رايموند دارت (Raymond Dart) على جمجمة عثر عليها في العام 1924 أثناء عملية قطع واستخراج الأحجار من محجر بـ Taungs في Cape Province. ومنذ ذلك الحين عُثر على عظام متناثرة في أجواء وبيئات مشابهة. وقد جذّر هذا الاكتشاف وأسّس لفكرة وجود جماعة من أشباه البشر أو الإنسان القردي (Man Apes)، اصطلح عليها بـ Australopithecinae، وكانت جمجمة الأسترالوبيثكوس الأصلية لمخلوق شاب. وقد عثر علاوة على الوجه والفك السفلي على التجويف الداخلي شبه الكامل للجمجمة. و بدت الأسنان محفوظة عند مرحلة مثيرة للجدل، ذلك أن القواطع أو الأسنان الأمامية الدائمة تجاور المجموعة الكاملة للأسنان اللبنية. وتشبه هذه الجمجمة من أوجه عديدة جمجمة شمبانزي شاب، ذلك على الرغم من أن حجم المخ يبدو أكبر، تناسبياً، مقارنة بأمخاخ القردة العليا. وتبدو الأسنان إنسانية من أوجه عديدة، ويُرجح أن هذا الكائن كان يحرك الفكين من ناحية إلى أخرى تماماً كالإنسان، وذلك على عكس القردة العليا التي كانت تحرك الفك السفلي إلى الوراء و الأمام أثناء المضغ وقد قُدر عمر هذه الجمجمة بحوالي مليون سنة، انظر: Leonard Cottrell, *The Concise Encyclopedia of Archaeology* (London: Hutchinson of London, 1970), p. 68 (المترجم).

هذه الحفريات بالوسط الذي تواجدت فيه، والبحث عن مفاتيح لبناء وتصور مجتمعات ما قبل التاريخ، كل ذلك ينتمي إلى علم الآثار ويصير ضمن اهتماماته. ويشمل علم الآثار كذلك البحث في العلاقات بين الجماعات، وإعادة تركيب وتصور الحياة الاجتماعية حتى في الأزمنة الحديثة. ينسحب ذلك ويصدق خصوصاً على اكتشافات أو موجودات المادة الأميركية الشمالية الأصلية التي ترجع إلى فترة تسبق ظهور التقارير والسجلات المكتوبة. ويعتبر الكثير من علماء الآثار الأميركيين تخصصهم الفرعي مجرد امتداد، للوراء في الزمن، للأنثروبولوجيا الثقافية.

3- **اللغويات الأنثروبولوجيّة**، تختص بدراسة اللغة، وعلى وجه الخصوص بالنظر إلى تنوعها. ويعد هذا التخصص محدوداً إذا ما قُورن بعلم اللغة العام، ولكن احتفظ اللغويون الأنثروبولوجيّون بعلائق وارتباطات تصلهم بالأنثروبولوجيا، في حين ينصب جل تركيز معظم لغويي الاتجاه السائد اليوم (منذ مطلع الستينيات) على المبادئ الخفية الكامنة وراء بُنى كل اللغات. ويمكن القول ببساطة إن عالم اللغة الحديث يتناول لغة معينة بالدراسة والتحليل، في حين تشمل اهتمامات علماء اللغة الأنثروبولوجيين المحافظين اللغات المتنوعة الهائلة. واللغويات الأنثروبولوجيّة مرتبطة بالمنظور النسبي المميز للأنثروبولوجيا الثقافية ارتباطاً متكاملاً، فقد تزامن ميلادها مع ميلاد هذا المنظور في أنثروبولوجيا مطلع القرن العشرين عند فرانز بواس (انظر الفصل السابع).

4- **الأنثروبولوجيا الثقافية**، وهي أكبر الميادين الفرعية في الأنثروبولوجيا، وتشمل، في معناها الواسع، دراسة التنوع الثقافي، والبحث عن العموميات الثقافية، وفك شفرة البناء الاجتماعي واستجلاء مضامينه، وتأويل الرمزية، وكثرة هائلة من المشكلات والقضايا ذوات الصلة.

وللأنثروبولوجيا الثقافية علاقة مع كافة الميادين الفرعية الأخرى، لهذا السبب يصر العديد من أنثروبولوجيي أميركا الشمالية على التمسك برؤية لعلم أنثروبولوجي موحد، وذلك برغم حقيقة أن الغالبية العظمى من أنثروبولوجيي أميركا الشمالية يمارسون هذا الميدان الفرعي منفرداً (على الأقل إذا ضمّنا معه الأنثروبولوجيا الثقافية التطبيقية). وفي هذا السياق ندفع، سواء أصبنا أو جانبنا الصواب، بأن «الأنثروبولوجيا» تعني، في بعض الدوائر، وفي عدد من القارات، «الأنثروبولوجيا

الثقافية» على وجه التحديد، في حين يدافع ممارسوها الأميركيون الشماليون عن الاتجاهات والمداخل التي تتبنى مجموعة من التطورات التي حدثت في «الميادين الأربعة» الكلاسيكية مجتمعة.

وأخيراً ارتأى العديد من الأنثروبولوجيين الأميركيين وجوب تحديد وتعيين الأنثروبولوجيا التطبيقية كميدان مستقل في حد ذاته. وتشمل الأنثروبولوجيا التطبيقية تطبيق أفكار مستقاة من الأنثروبولوجيا الثقافية في مجال الطب، والتخفيف من وطأة ووقع الكوارث، وتنمية المجتمع المحلي، وفي عدد من المجالات والمناطق الأخرى التي تُعلق فيها على المعرفة بالثقافة والمجتمع أهمية بالغة. وبمعناها العريض، تتضمن الأنثروبولوجيا التطبيقية جوانب أو مظاهر الأنثروبولوجيا البيولوجية واللغوية، أو حتى علم الآثار. على سبيل المثال يمكن للأنثروبولوجيا البيولوجية أن تُسهم في كشف النقاب عن هوية ضحايا جرائم القتل. كذلك تضطلع اللغويات الأنثروبولوجيّة بتطبيقات في مجال تعليم الصم وعلاج مشكلات الكلام والنطق، كما أن الاكتشافات الأركيولوجية أو الأثرية لنظم الري القديمة قد تسهم في بناء وتركيب نظم حديثة.

ويكشف مسح أجرته الجمعية الأنثروبولوجيّة الأميركية (Givens, Evans and Jablonski, 1997: 308) عن أن الأنثروبولوجيا التطبيقية، في موازاة بعض القضايا غير المحددة التي لا تغطيها مظلة الميادين الأربعة التقليدية، قد استأثرت بـ (71)٪ من رسائل الدكتوراه التي أجريت فيما بين عامي 1972-1997. في حين استأثرت الأنثروبولوجيا الثقافية بـ (50)٪ من رسائل الدكتوراه (التي ركزت في معظمها على قضايا تطبيقية)، وعلم الآثار بـ (30)٪، والأنثروبولوجيا البيولوجية بـ (10)٪، والأنثروبولوجيا اللغوية بـ (3)٪ فقط من رسائل الدكتوراه. ويُذكر أن بعض الأنثروبولوجيين يرفضون التمييز بين «المجرد النظري» و«التطبيقي»، على أساس أن الأنثروبولوجيا في مجملها تتميز بمظاهر وسمات الاثنين معاً. بتعبير آخر قد يُفضل النظر إلى الأنثروبولوجيا التطبيقية ليس باعتبارها ميداناً فرعياً، ولكن بالأحرى بوصفها تمثل جانباً من كل ميدان من الميادين الأربعة.

النظرية والإثنوغرافيا

ثمة تمييز في الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية بين الإثنوغرافيا والنظرية. والإثنوغرافيا بمعناها الحرفي تعني ممارسة الكتابة عن الشعوب، وأغلب الظن أن الإثنوغرافيا تجسد طريقة فهمنا وإدراكنا لأساليب تفكير الشعوب الأخرى، وذلك انطلاقاً من أن الأنثروبولوجيين يدرسون في العادة ثقافات أخرى غير ثقافاتهم. على الجانب الآخر تعد النظرية، على أية حال وفي جانب منها، طريقة أو أسلوب فهمنا الخاص، الأسلوب الأنثروبولوجي للتفكير.

ومن المحتم والأمر كذلك أن تندمج النظرية والإثنوغرافيا في كيان واحد. إذ يستحيل إجراء دراسة إثنوغرافية دون وجود بعض الأفكار عما يعد هاماً وما يعد غير هام. وكثيراً ما يتساءل الطلاب عن الهدف من دراسة النظرية الأنثروبولوجيّة؛ ويمكنهم بنفس درجة البساطة أن يتساءلوا عن هدف الإثنوغرافيا! فالإثنوغرافيا من الناحية المثالية تدعم فهمنا للثقافة نظرياً أو تجريدياً، وتحدد جوهر الطبيعة الإنسانية (الذي يدل، ضمناً على وجود الثقافة). وعلى وجه العملة الآخر، تعد النظرية بلا إثنوغرافيا نوعاً من اللامعنى الجميل أو فضاءً خالياً من المعنى، وذلك لأن فهم الاختلاف والتنوع الثقافي يعد، على أقل تقدير، أحد الأهداف الهامة للبحث الأنثروبولوجي.

ومن المفيد التفكير في النظرية باعتبارها تتضمن أربعة عناصر أساسية: **(1)** التساؤلات، **(2)** الفروض، **(3)** المناهج، **(4)** الدليل. ومن التساؤلات الهامة التي تقفز إلى ذهني: «ما الذي نحاول اكتشافه»؟ و«لماذا تعد هذه المعرفة مفيدة»؟ ويمكن أن تكون المعرفة الأنثروبولوجيّة مفيدة، على سبيل المثال، سواء في محاولة فهم المجتمع الذي ينتمي إليه الشخص، أو فهم طبيعة الأنواع الإنسانية. وتتسم بعض التساؤلات الأنثروبولوجيّة بكونها تاريخية: «كيف تتغير المجتمعات»؟ أو «أيهما كان أسبق في الظهور: الملكية الخاصة أم التدرج الاجتماعي»؟ وتتصل تساؤلات أنثروبولوجيّة أخرى بقضايا معاصرة: «كيف تعمل النظم الاجتماعية»؟ أو «كيف يتصور البشر ويصنفون ما يرونه ويحيط بهم»؟

وتتضمن الفروض أفكاراً ورؤى عن الطبيعة الإنسانية المشتركة، أو الاختلاف الثقافي، أو القيمة في الثقافات كافة، أو الاختلافات في القيم الثقافية. وعلى وجه

التحديد قد يفترض الأنثروبولوجيّون إما وضوح القدرة الإبداعية لدى البشر أو قصورها، أو أن المجتمع يقهر ويقيد أفراده، أو أن الأفراد قادرون على خلق المجتمع. وتتمتع بعض الفروض بالشيوع والرواج لدى الأنثروبولوجيين كافة، في حين ينحسر شيوع فروض أخرى. وهكذا يُبدي الأنثروبولوجيّون اختلافات في الرأي يُعتد بها فيما يتعلق بالطريقة التي يرون بها موضوعهم، ذلك برغم وجود أساس وأرضية مشتركة.

أما المناهج، فقد تطورت عبر السنين، وصارت جزءاً من كل دراسة حقلية. ومع ذلك لا تشمل المناهج الدراسة الحقلية وحدها، ولكن تشتمل بنفس درجة أهميتها على المقارنة. أما الدليل فيعتبر، بصورة واضحة، مكوناً منهجياً، بيد أن الكيفية التي من خلالها يتم تناوله أو حتى فهمه تختلف باختلاف المنظور النظري. ويفضل بعض الأنثروبولوجيين اعتبار المقارنة منهجاً لبناء صورة لمنطقة ثقافية معينة. في حين يعتبرها البعض الآخر منهجاً لتفسير مكتشفاتهم على ضوء نمط عالمي أكثر عمومية. ولكن لا يزال آخرون يعدّونها هدفاً موهوماً خادعاً، إلا إذا حاول الباحث دوماً وباستمرار فهم الآخر الغريب (Exotic) انطلاقاً من اختلافه عن المألوف والعادي (المحلي).

تثير هذه النقطة الأخيرة قضية أو مسالة وجودية تتصل بنوعية الدليل الذي قد يكون موجوداً في الواقع. ويتمثل الشيء الوحيد المتفق عليه، في الأنثروبولوجيا وميادين أخرى عديدة، في وجوب ارتباط الدليل بالمشكلة قيد البحث والدراسة. بتعبير آخر أن النظريات لا تعتمد على الدليل فحسب، إذ إن الدليل ذاته يعتمد على ماهية التساؤلات التي يحاول الباحث الإجابة عليها. وإذا اتُّخذ علم الآثار مثالاً لذلك، فلا يتوقّع الباحث عندما يحفر ويُنقب في مكان قديم أن يعثر على شيء ذي دلالة ومغزى معين. وعالم الآثار المهتم بتطور الحفرية سوف يقوم بالحفر والتنقيب فقط في مكان محدد يُحتمل أن يعثر فيه على بقايا مدينة قديمة. وبالمثل في الأنثروبولوجيا الاجتماعية نحن نرتحل إلى أماكن نتوقع أن نعثر فيها على أشياء وموجودات نهتم بها؛ وعندما نصل إلى هناك نطرح تساؤلات صغيرة تُصاغ للحصول على الدليل على تساؤلات أكبر طرحتها الاتجاهات النظرية التي نتبناها وآثرنا الانطلاق منها. مثال لهذا أن الاهتمام بالعلاقات بين النوع والقوة قد يأخذنا إلى مجتمع محلي يكون فيه التمايز النوعي على درجة عالية من القوة. وفي هذه الحالة قد نركز تساؤلاتنا على توضيح الكيفية التي من خلالها يلوذ الأفراد ذكوراً وإناثاً باستراتيجيات تحقق التغلب أو الحفاظ على أوضاعهم الاعتبارية.

وبخلاف هذه العناصر الأربعة، ثمة وجهان أو مظهران أكثر خصوصية أو نوعية للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، يميزان المنهج الأنثروبولوجي، بصرف النظر عن القناعة النظرية التي ربما رغم ذلك يعتنقها الأنثروبولوجي. وهكذا يساهمان في تحديد المدخل الأنثروبولوجي، ذلك المدخل الذي يُقابل ويُقارن بمدخل يميز علوم اجتماعية أخرى، خصوصاً علم الاجتماع. وهذان المظهران هما:

(1) ملاحظة مجتمع بوصفه كُلاً متكاملاً، وذلك بقصد التعرف على الكيفية التي بمقتضاها يتوافق كل عنصر من عناصر هذا المجتمع مع بقية العناصر، أو يكتسب معنى في إطار عناصر أخرى.

(2) بحث المجتمع في علاقته بمجتمعات أخرى، وذلك بغرض الكشف عن أوجه التماثل والاختلاف، وتقديم تفسيرات وتعليلات لها.

إن ملاحظة مجتمع معين باعتباره كلاً متكاملاً تستلزم محاولة فهم الكيفية التي بواسطتها تترابط الأشياء، على سبيل المثال، كيف تتوافق السياسة كنظام اجتماعي مع نظام القرابة أو الاقتصاد، وكيف تتوافق النظم الاقتصادية المعينة مع نظم أخرى. وتتضمن دراسة المجتمع في علاقته بمجتمعات أخرى محاولة الكشف عن أوجه التماثل والاختلاف فيما بينها وتفسيرها. وهنا نحن في حاجة لإطار أعرض وأشمل من ذلك الإطار الذي ربما يعتمد عليه باحث ميداني في دراسته لقرية واحدة أو جماعة عرقية، ومع ذلك لاتزال توجد إمكانيات متعددة. ومثل هذا الإطار يمكن أن يشتمل على: (1) مقارنة حالات منفصلة ومتباعدة (على سبيل، مقارنة تروبرياندييي ميلانيزيا بالنوير في شرق أفريقيا)، أو (2) عقد مقارنات داخل إقليم معين (على سبيل المثال، مقارنة التروبرياندين داخل سياق الإثنوغرافيا الميلانيزية)، أو (3) نوع أكثر عمومية وشمولاً من المقارنة (ويتضمن مقارنة مجتمعات عبر الكرة الأرضية). وفي الواقع أن معظم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ينخرطون في ممارسة هذه الأنواع الثلاثة مجتمعة في وقت واحد أو آخر، حتى وإن اختلفوا، مثل أصحاب النظريات الأنثروبولوجيّة، حول أي هذه الأنواع للمقارنة يعتبرونها أكثر أهمية بعامة.

على ذلك يمكن وصف الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية بأنها تمتلك برنامجاً منهجياً رائجاً ومتفق عليه على نطاق واسع، وذلك بصرف النظر عن التساؤلات المعينة التي يسعى الأنثروبولوجيّون للإجابة عليها. وتعد النظرية والإثنوغرافيا دعامتين

مزدوجتين يرتكز عليهما هذا البرنامج ، وأن البحث الأنثروبولوجي ككل يشتمل، في الحقيقة، إما على مقارنة مباشرة أو محاولة واضحة وصريحة لإدراك الصعوبات التي تنضوي عليها المقارنات. وتشير إحدى الرؤى الجدلية الخلافية إلى أن الطبيعة المقارنة التي تميز الأنثروبولوجيا، الميدان المعرفي الذي ننتمي إليه، تميل إلى جعلنا أكثر دراية ووعياً بفرضياتنا النظرية، وذلك مقارنة بميادين معرفية أخرى أقل في مجالات اعتمادها على المقارنة، مثل علم الاجتماع. لهذا السبب يمكن أن ندفع بأن الاهتمام بالنظرية في الأنثروبولوجيا يطغي على الاهتمام بالمنهجية. وأن كل أنثروبولوجي مُنظر في جزء منه، وباحث ميداني في جزءٍ آخر. وفي علوم اجتماعية أخرى تعد «النظرية الاجتماعية» أحياناً كياناً مستقلاً ومغرقاً في التجريد، ومنفصلاً عن الشؤون اليومية.

النماذج الإرشادية الأنثروبولوجيّة

من المألوف في ميادين أكاديمية عديدة التمييز بين «النظرية»، و«المنظور النظري». وعادة ما نعني بالمنظور النظري نظرية كبرى، تُعرف أحياناً بالإطار النظري أو طريقة عامة شاملة لرؤية العالم. وفي الأنثروبولوجيا نطلق على هذا الشيء أحياناً «كوزمولوجيا» (علم الكون[3] (Cosmology)) ، وذلك إذا نُسب إلى ثقافة «تقليدية»، ونطلق عليه نموذج إرشادي (Paradigm) إذا نُسب إلى علماء غربيين.

فكرة النموذج الإرشادي

يحدد المنظور النظري، الكوزمولوجيا، أو النموذج الإرشادي[4] القضايا المحورية

---

(3) الكوزمولوجيا (علم الكون): مصطلح أنثروبولوجي يشير إلى معتقدات شعب معين وافتراضاته فيما يتعلق بالعالم – ماهية الكيانات أو الموجودات والقوى التي تسيطر عليه، كيف ينتظم الكون، وماهية دور البشر ومكانهم في العالم (المترجم).

(4) تمايزت التأويلات المطروحة للمعنى وراء مصطلح النموذج الإرشادي (Paradigm) وذلك برغم وجود فكرة أساسية ثابتة وواضحة تعيّن مشتملات ومدلولات هذا المصطلح. يقرر البعض أن النموذج الإرشادي هو تلك النظريات المعتمدة كنموذج أو إطار فكري لدى مجتمع من الباحثين في عصر بعينه، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد وحل المشكلات العلمية، وأساليب فهم الوقائع التجريبية. ويقرر مارفن هاريس أن النماذج الإرشادية هي إنجازات علمية مقبولة ومعترف بها، وهي تطرح في وقت معين أمام مجتمع الممارسين والباحثين مشكلات وحلولاً لها. ويقرر دايفد بيبر (David Pepper) أن مصطلح النموذج الإرشادي عندما يرتبط بميدان علمي معين، يعني أو يشير إلى مجموعة القواعد والافتراضات والإجراءات التي من خلالها يدرس الباحثون ويبحثون موضوع دراسة الميدان المعرفي الذي ينتمون إليه. ويشير دايفد هايانو (David M. Hayano) إلى أن النموذج الإرشادي هو التعريف السائد والمقبول للمشكلات والصيغة المشتركة التي يتم من خلالها تفسير البيانات. ويرى جورج =

التي تقع في بؤرة اهتمام واكتراث المنظر. ينسحب هذا المبدأ ويصدق على الفرد سواء كان عضواً ينتمي إلى ثقافة تقليدية، أو أنثروبولوجياً، أو عالماً في مجال الطبيعة. وفي فلسفة العلم ثمة اختلافات في الرأي حول الطبيعة الدقيقة الجوهرية للتفكير العلمي، وعملية اكتساب المعرفة العلمية، والمكانة أو الحالة الوجودية لهذه المعرفة. وسوف ندع الفلاسفة ومناقشاتهم (على الأقل حتى نبلغ الفصل السابع، حيث تمس مناقشاتهم الأنثروبولوجيا)، بيد أن هناك فيلسوفاً يستحق الإشارة إليه في هذا الشأن، وهو توماس كون (Thomas Kuhn)، الذي ساعد كتابه **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*) (1962-1970) العلماء الاجتماعيين على فهم الميادين البحثية التي ينتمون إليها، على الرغم من أن موضوع الكتاب قد اقتصر على العلوم الفيزيقية والطبيعية. فالنماذج الإرشادية، كما ارتأى كون، هي نظريات كبرى تحوي بداخلها نظريات صغرى. وعندما تُبدي النظريات الصغرى قصوراً وعقماً في فهم وتفسير العالم، تحدث الأزمة. وتفضي هذه الأزمة، على الأقل في العلوم الطبيعية (إن لم يكن لذات الحد في العلوم الاجتماعية)، وفي نهاية المطاف إما إلى سقوط وانزواء نموذج إرشادي معين، أو إلى اندماجه، كحالة خاصة، في نموذج إرشادي جديد أشمل وأوسع.

ولنأخذ بعين الاعتبار والتأمل، كما فعل كون، الاختلاف بين فيزياء نيوتن وفيزياء إينشتاين. يتخذ الباحث في فيزياء نيوتن من فكرة وجود نقطة مرجعية ثابتة لكل شيء في الكون نقطة انطلاق. أما في الإطار الإينشتايني فإن كل شيء (الزمان، المكان... إلخ) يُعد نسبياً بالقياس إلى كل شيء آخر. وتعتبر المغناطيسية والكهرباء في فيزياء نيوتن ظاهرتين منفصلتين، ويمكن تفسيرهما بصورة مستقلة منفصلة، في حين تُفسر المغناطيسية في فيزياء إينشتاين بوصفها جزءاً جوهرياً من الكهرباء. ولا يُنظر

= ماركوس (George E. Marcus) ومايكل فيشر (Michael Fischer) أن مصطلح النموذج الإرشادي يشير في مدلوله التقليدي إلى مجموعة التساؤلات المحددة والمعروفة التي يتم الإجابة عليها عن طريق برنامج بحثي معين. يدعم الأنثروبولوجي المبرز ستيفن تيلر (Stephen Tyler) هذه الرؤية بقوله: «تتغير وتتبدل النماذج المستخدمة في تفسير ووصف العلم الطبيعي - النماذج الإرشادية - ويجب بعضها بعضاً وذلك عندما يعجز التفسير العلمي الذي تطرحه هذه النماذج عن تقديم تفسير وتعليل دقيق للمعطيات والبيانات المدروسة». ويقرر تايلر كذلك أن هذا التحول في النموذج الإرشادي تشهده الأنثروبولوجيا كغيرها من الميادين العلمية التي يتميز تاريخها بوجود فترات من التجديد والازدهار النظري تكون متبوعة بفترات من الضعف والوهن والجحود، وإعادة التقييم والمراجعة التنقيحية للاتجاهات والمناهج السائدة. وعندما تصير الحقائق أو الوقائع الوصفية للعالم غير متوافقة مع التفسيرات السائدة المتعارف عليها يصير استحداث وتوليد نظريات جديدة ضرورة ملحة على أن تكون هذه النظريات الجديدة قادرة على تقديم تفسيرات وشروح دقيقة وملائمة للبيانات المتراكمة (المترجم)، انظر: G. E. Marcus and M. J. Fischer, eds., *Anthropology as Cultural Critique, an Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986).

إلى تفسير نيوتن للمغناطيسية أو تفسير إينشتاين لها بوصفه إما صحيحاً أو خاطئاً بمصطلحات مطلقة. لكن يستمد التفسيران معانيهما داخل الأطر النظرية الشاملة الواسعة. ويعد النموذج الإرشادي الذي وضعه إينشتاين «الأفضل» لأنه فقط يفسر بعض الظواهر التي قصرت عن تفسيرها فيزياء نيوتن أو حتى نبذتها جانباً.

وثمة جدال خلافي دائر حول ما إذا كان من الممكن اعتبار الأنثروبولوجيا علمًا بمعنى الفيزياء كعلم، ومع ذلك تتفق الغالبية على أن الأنثروبولوجيا تحمل في مضمونها وجوهرها علاقة من نوع معين تربطها بالفيزياء وتتمثل في امتلاكها إطاراً واحداً رئيسياً شاملاً (يتحدد في هذه الحالة في فهم النوع الإنساني)، وبداخل هذا الإطار توجد نماذج إرشادية معينة (كالوظيفية والبنائيّة). وفي إطار النماذج الإرشادية الأنثروبولوجيّة التي نتبناها تتوافر لنا الحقائق والتفسيرات التي تؤلف أية دراسة أنثروبولوجيّة. وتخوض الأنثروبولوجيا من وقت لآخر «ثورات» أو «تحولات في النموذج الإرشادي»، ذلك برغم اختلاف النماذج الإرشادية الأنثروبولوجيّة عن النماذج الإرشادية في العلوم الطبيعية. وبالنسبة للأنثروبولوجيا يلعب التجديد في النموذج الإرشادي دوراً، بقدر ما يعد قيمة تفسيرية.

المنظورات التتبعية (التاريخية)، والآنية (المتزامنة)، والتفاعلية

قد يكون من المفيد، في الأنثروبولوجيا، التفكير على ضوء: **أولاً**، مجموعة المنظورات النظرية المتصارعة داخل إطار معين، **وثانياً**، هيراركية أو سلسلة متدرجة من المستويات النظرية. تأمل على سبيل المثال النظرية التطورية والنظرية الانتشارية. فالتطورية منظور أنثروبولوجي يؤكد على التعقيد المتنامي الذي يعتري الثقافة عبر الزمن. في حين تعد الانتشارية منظوراً يؤكد انتقال وارتحال الأفكار من مكان إلى آخر. يتصارع هذان المنظوران ويتنافسان نظراً لطرحهما تفسيرات مختلفة للشيء ذاته: كيف تتغير الثقافات؟ ومع ذلك يعتبر المنظوران جزءاً من نظرية كبرى واحدة: نظرية التغير الثقافي.

ويُصطلح أحياناً على المنظور الأشمل الذي يحتضن النظريتين التطورية والانتشارية بالمنظور التتبعي (التاريخي) (Diachronic) (الذي يشير إلى العلاقة بين الأشياء عبر الزمن). والنقيض لهذا المنظور هو ما يعرف بالمنظور الآني (المتزامن)

(الذي يشير إلى العلاقة بين الأشياء في الزمن نفسه). وتشمل الاتجاهات الآنية (المتزامنة) النظريات الوظيفية، والبنائيّة، والتأويلية، ونظريات أخرى تحاول تفسير آليات عمل ثقافات معينة دون الإشارة إلى زمن. ويُطلق على المجموعة العريضة الثالثة من النظريات الأنثروبولوجيّة المنظور التفاعلي. ويتسم هذا المنظور، أو إذا أردنا الدقة، هذه المجموعة من المنظورات، باشتماله على جوانب وأبعاد تتبعية (تاريخية)، وأخرى آنية (متزامنة). يرفض أنصار هذا المنظور وأشياعه الطبيعة الاستاتيكية التي يُوسم بها معظم التحليل الآني (المتزامن)، وكذا الفرضيات التاريخية المبتسرة، والمفرطة في التبسيط التي روجت لها التقاليد التطورية والانتشارية الكلاسيكية. وتتسع دائرة أنصار الاتجاهات التفاعلية لتشمل القائمين على دراسة العمليات الاجتماعية الدائرية (Cyclical)، أو علاقات السبب والنتيجة، تلك العلاقات القائمة بين الثقافة والبيئة.

الجدول 1-1: المنظورات التتبعية (التاريخية) والآنية (المتزامنة) والتفاعلية.

المنظورات التتبعية (التاريخية)
التطورية
الانتشارية
الماركسيّة (في بعض الجوانب)
اتجاهات المنطقة الثقافية (في بعض الجوانب)
المنظورات الآنية (المتزامنة)
النسبيّة (تشمل «الثقافة والشخصية»)
البنائيّة
الوظيفية البنائيّة
الاتجاهات المعرفية
اتجاهات المنطقة الثقافية (في بعض الجوانب)
الوظيفية (في بعض الجوانب)
التأويلية (في بعض الجوانب)
المنظورات التفاعلية
نظرية إبرام الصفقات السياسية (Transactionalism)
النظرية العملياتية (Processualism)

النسوية (Feminism)
ما بعد البنائيّة (Poststructuralism)
ما بعد الحداثة (Postmodernism)
الوظيفية (في بعض الجوانب)
التأويلية (Interpretivism) (في بعض الجوانب)
الماركسيّة (في بعض الجوانب)

يبين الجدول (1-1) تصنيف بعض الاتجاهات الأنثروبولوجيّة الرئيسية، وذلك بما يتفق مع وضعها ضمن هذه المجموعات الإرشادية الكبرى. وسوف نتناول التفاصيل في فصول تالية. والنقطة الهامة حالياً هي أن الأنثروبولوجيا تتراكب وتنبني من هيراركية أو تدرج للمستويات النظرية، وذلك على الرغم من أن وضع اتجاهات معينة في مستويات أشمل وأوسع يكون دوماً مشوباً بالغموض وعدم التحديد. وتشكل اللاحقة الإنجليزية «isms» واستعمالاتها المتنوعة - التي تشكل المصطلحات التي تجسد هذه الاتجاهات - طرقاً متباينة لفهم موضوع الأنثروبولوجيا. ويثير الأنثروبولوجيّون جدلاً ونقاشاً مستفيضين داخل أطر منظوراتهم الضيقة (على سبيل المثال الجدل الدائر بين أنثروبولوجي تطوري وآخر حول سبب التطور وتسلسله الزمني)، أو داخل المنظورات الأشمل والأوسع (على سبيل المثال، الجدل الدائر بين التطوريين والانتشاريين، أو بين أنصار الاتجاهات التتبعية [التاريخية] وأصحاب الاتجاهات الآنية [المتزامنة]).

وقد اشتمل تاريخ الأنثروبولوجيا بالإجمال على تحولات من المنظورات التتبعية (التاريخية) إلى المنظورات الآنية (المتزامنة)، ومن المنظورات الآنية (المتزامنة) إلى المنظورات التفاعلية. وقد ركزت الدراسات التتبعية (التاريخية) الباكرة، وبخاصة الدراسات التطورية، في الغالب على قضايا نظرية كـونية، بيد أنها قضايا نظرية محددة تماماً. على سبيل المثال، أيهما ظهر أولاً النسب الأبوي أم النسب الأمومي؟ وخلف هذا السؤال تقبع مجموعة من الأفكار التي تتصل بالعلاقة بين الذكور والإناث، وطبيعة الزواج، والملكية الخاصة، وهلمّ جراً. وبواسطة تلك التساؤلات وانطلاقاً منها تُصاغ نظريات كبرى، تتسم بقوة تفسيرية وفيرة، وتبقى في الوقت ذاته قابلة لأن تدحضها حجة مضادة، تستخدم في الغالب دليلًا إثنوغرافياً مناقضاً.

وقد صعب وتعذر على الاتجاهات الآنية (المتزامنة)، التي صارت شائعة في مطلع القرن العشرين، الوصول إلى إجابات على هذا النوع من التساؤلات النظرية. والسؤال، «أيهما ملائم من الناحية الثقافية، النسب الأبوي أم النسب الأمومي»؟ يعد أقل دلالة ومغزى من السؤال التالي الذي مؤدّاه «أيهما أسبق في الظهور»؟ وقد كان التركيز بدرجة كبيرة على مجتمعات معينة بالذات. إذ بدأ الأنثروبولوجيّون دراسة المجتمعات دراسة متعمقة، ويقارنون الكيفية التي بمقتضاها تعاملت هذه المجتمعات مع مشكلات مثل تربية الأطفال، والحفاظ على الروابط القرابية، والتعامل مع أفراد ينتمون إلى جماعات قرابية أخرى. وقد ثار جدل حول قضية مؤداها: أيهما أكثر أهمية، النسب (العلاقات القائمة داخل جماعة قرابية معينة) أم المصاهرة (العلاقات بين جماعات قرابية يقع التزاوج فيما بينها). وعموماً انصب تركيز الاتجاهات الآنية (المتزامنة) على فهم المجتمعات في سياق زمني معين، سواء من ناحية الوظيفة، أو البناء أو معنى عادات وتقاليد معينة.

أما بؤرة تركيز الاتجاهات التفاعلية فقد تسلطت على الميكانزمات التي بواسطتها يسعى الأفراد إلى التفوق على أفراد آخرين، أو ببساطة الطرق التي بواسطتها يحدد الأفراد موقفهم الاجتماعي. على سبيل المثال، قد يثور سؤال مؤداه: «هل هناك أي سمات خبيئة تميز النسب الأبوي أو الأمومي قد تفضي إلى تحلل وانهيار الجماعات التي ترتكز على مبادئ أو قواعد من هذا النوع»؟ أو «ما هي العمليات التي تمكن هذه الجماعات من البقاء والاستمرار»؟ أو «كيف يناور الفرد ويراوغ حول الضغوط أو التقييدات البنائيّة التي تفرضها جماعات النسب»؟

وهكذا يحاول الأنثروبولوجيّون الذين يتبنون اتجاهات نظرية متنوعة معالجة أسئلة نظرية مترابطة إن لم تكن متطابقة. وتعد العلاقة المركبة بين تلك التساؤلات أحد أكثر الجوانب إثارة وجذباً للاهتمام في ميدان الأنثروبولوجيا.

المجتمع والثقافة

تتمثل طريقة أخرى لتصنيف النماذج الإرشادية الأنثروبولوجيّة في التصنيف على أساس الاهتمام الرئيس والمحوري إما بالمجتمع (بوصفه وحدة اجتماعية)، أو بالثقافة (باعتبارها حزمة مشتركة من الأفكار والمهارات والأشياء). ويبدو الموقف معقداً بعض الشيء مما تدل عليه ضمناً مسميات «الأنثروبولوجيا الاجتماعية»

(الأنثروبولوجيا كما تُمارس في المملكة المتحدة وبعض الأقطار الأخرى)، و«الأنثروبولوجيا الثقافية» (كما تُمارس في أميركا الشمالية) (انظر الجدول 1 – 2).

الجدول 1–2: منظورات للمجتمع والثقافة.

منظورات للمجتمع
التطورية
الوظيفية
الوظيفية – البنائيّة
نظرية إبرام الصفقات السياسية (Transactionalism)
النظرية العملياتية (Processualism) النظرية الماركسيّة
ما بعد البنائيّة (في معظم الأوجه والنواحي)
البنائيّة (في بعض الأوجه)
اتجاهات المنطقة الثقافية (في بعض الأوجه)
النسوية (في بعض الأوجه)
منظورات للثقافة
الانتشارية
النسبيّة
الاتجاهات المعرفية
التأويلية
ما بعد الحداثة
اتجاهات المنطقة الثقافية (في معظم الأوجه والنواحي)
البنائيّة (في معظم الأوجه والنواحي)
ما بعد البنائيّة (في بعض الأوجه والنواحي)
النسوية (في بعض الأوجه)

ركزت الاهتمامات الأنثروبولوجيّة المبكرة، بصفة أساسية، على طبيعة المجتمع: كيف يرتبط الأفراد ببعضهم البعض، وكيف اعترى التغير المجتمع عبر الزمن، ولماذا؟

وعندما أُهملت الاهتمامات التتبعية (التاريخية)، ساد الاهتمام بالكيفية التي بمقتضاها ينتظم المجتمع ويؤدي وظائفه. وقد دار جدل بين الوظيفيين والوظيفيين البنائيين والبنائيين حول ما إذا كان من الضروري التأكيد على العلاقات بين الأفراد، أو على العلاقات بين النظم الاجتماعية، أو على العلاقات بين الفئات الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد. ومع ذلك اتفقوا جميعاً بقوة على اهتمام رئيسي بما هو «اجتماعي» أكثر مما هو «ثقافي». يصدق ذلك على أصحاب نظرية إبرام الصفقات السياسية وأصحاب النظرية العملياتية والماركسيين.

وقد حملت النظرية الانتشارية بين أطوائها بذور الحتمية الثقافية. وقد نشط ذلك وبلغ الحد الأقصى مع نسبيّة فرانز بواس. وحديثاً صدر عن التأويليين على ضفتي الأطلنطي، وما بعد الحداثيين المعاصرين رد فعل معادٍ وناقد للتأكيدات السابقة على البناء الاجتماعي والمنظورات التي تؤكد على وحدة وتناغم العملية الاجتماعية. وقد بدا وكأن الأنثروبولوجيين الموجهين بمفهوم المجتمع والأنثروبولوجيين الموجهين بمفهوم الثقافة (مرة أخرى لا يرادف ذلك مفهوم «الأنثروبولوجيون الاجتماعيون» و«الثقافيون») يتحدثون لغتين مختلفتين ويمارسون ميدانين معرفيين مختلفين كلية.

وقد زاوج بعض قليل من المنظورات بين الدراسات التي تتناول الثقافة وتلك التي تتناول المجتمع (وذلك حسب تصور غُلاة الفريقين). وقد انضوت البنائيّة، على وجه الخصوص، على اهتمامات يوجهها مفهوم المجتمع (مثل المصاهرة أو التحالف الزواجي (Marital Alliance)، أو الانتقال بين مراتب وحالات مختلفة أثناء الأنشطة الشعائرية)، واهتمامات موجهة بمفهوم الثقافة (مثل بعض مظاهر الرمزية). وللنسوية كذلك بعض الاهتمامات الموجهة بمفهوم المجتمع (العلاقات بين الرجال والنساء داخل نظام اجتماعي ورمزي معين)، واهتمامات ثقافية (النظام الرمزي ذاته). أما اتجاهات المنطقة الثقافية أو الاتجاهات الإقليمية فقد أفرزتها تقاليد ثقافية واجتماعية ومن غير اليسير تصنيفها بالإجمال.

وبصفة أساسية تتناول الفصول الثاني (وينضوي على مقاربة للرواد والجذور)، والثالث (وينضوي على مقاربة للتطورية)، والرابع (وينضوي على مقاربة للانتشارية واتجاهات المنطقة الثقافية) من فصول هذا الكتاب المنظورات التتبعية (التاريخية). إذ انشغلت التطورية بفكرة المجتمع بدرجة كبيرة، بينما اهتمت النظرية الانتشارية بفكرة الثقافة بدرجة أكبر. وانصبّ تركيز الفصلين الخامس (الوظيفية والوظيفية البنائيّة)،

والسادس (الاتجاهات المتمركزة حول الفعل والاتجاهات العملياتية والماركسيّة) بصفة أساسية على المجتمع، وذلك، على التوالي، من منظور استاتيكي نسبياً، ومن منظور دينامي نسبياً. أما الفصل السابع (النسبيّة... إلخ)، والفصل الثامن (البنائيّة)، والفصل التاسع (الفكر ما بعد البنائي والنسوي)، والفصل العاشر (التأويلية وما بعد الحداثة) فتتناول مفهوم الثقافة بصورة محورية (على الرغم من أن ما بعد البنائيّة، على سبيل المثال لا الحصر، معبأة بعناصر مجتمعية قوية). وهكذا تم تنظيم هذا الكتاب ككل حول فرضية الانتقال والتحول التاريخي من الاتجاهات التتبعية (التاريخية) إلى الاتجاهات الآنية (المتزامنة)، إلى الاتجاهات التفاعلية، ومن التأكيد على المجتمع إلى التأكيد على الثقافة.

رؤى لتاريخ الأنثروبولوجيا

(أ) تسلسل الحوادث أو الأفكار المستحدثة (على سبيل المثال: Stocking 1987, 1996a, Kuklick 1991).

(ب) تتابع وتعاقب الأطر الزمنية، يتمثل ذلك إما في فكرة مراحل التطور أو فكرة النماذج الإرشادية عند كون، وقد تم تحليل كل منهما بصورة وافية في داخل هذا الكتاب (على سبيل المثال: Hammond-Tooke 1997, and to some extent Stocking 1996a).

(ج) نسق الأفكار، الذي يصيبه التغير عبر الزمن، وينبغي تحليله دينامياً (على سبيل المثال: Lowie 1937, and to some extent Hammond-Tooke 1997).

(د) حزمة التقاليد القومية المتوازنة (على سبيل المثال: Lowie 1937, and to some Extent Hammond–Tooke 1997).

(هـ) عملية وثب الأجندة (التي ربما يضمها كتاب كوبر: Kuper 1996 [1973]).

وفي الواقع، يعتمد شكل النظرية الأنثروبولوجيّة على الكيفية التي يرى من خلالها المرء تاريخ الأنثروبولوجيا. على سبيل المثال، هل تتطور الأنثروبولوجيا عبر مراحل، بمعنى أنها تتطور عبر تسلسل الحوادث والأفكار المستحدثة؟ أو أنها تتألف من تتابع وتعاقب أطر زمنية كبرى، قد تتمثل في مراحل للتطور، أو في نماذج إرشادية

بمفهوم توماس كون؟ هل تشهد الأنثروبولوجيا تحولات بنائيّة؟ هل تتطور عبر مسارات متشعبة متباعدة ومتقاربة للتأثير بين تقاليد قومية متميزة؟ أو هل يمكن النظر إلى تاريخ الأنثروبولوجيا بوصفه، في جوهره، تجسيداً «لوثبة تحققها أجندة معينة»؟ وذلك على ما يوضح روي داندريد (Roy D'Andrade):

أن ما يحدث في «وثبة الأجندة» هو أن تصل أجندة بحثية قائمة إلى نقطة معينة لا يظهر عندها شيئاً جديداً أو مثيراً ولافتاً قد يتمخض من أعمال أبرز الممارسين. لا يعني ذلك أن الأجندة القديمة قد اكتملت، أو أن كثرة من الحالات الشاذة والخارجة عن القياس (Anomalies) قد تراكمت لتتابع باتزان. ولكن ما حدث بالأحرى أنه كلما تزايد وتضاعف ما يتم تعلمه واكتسابه، كلما كان الممارسون أعمق فهماً لحقيقة أن الظواهر قيد البحث بالغة التعقيد والتركيب. ويتطلب إنتاج أي شيء جديد جهداً وفيراً، ولكن مهما كان ما سيتم اكتشافه فإنه سيكون أقل أهمية وفائدة بدرجة كبيرة. وعندما يحدث ذلك، يتحول عدد من الممارسين إلى أجندة أخرى – توجه جديد للعمل والممارسة مشوب بأمل في اكتشاف شيء مثير ومشوق حقاً (D'Andrade 1995: 4-8).

ويعد كل إمكانية من الإمكانيات الخمس التي أوضحناها فيما سبق رؤية مشروعة لتاريخ الأنثروبولوجيا. وبالفعل تم تمثيل كل منها في هذا الكتاب عند نقطة أو أخرى. ويمثل التأكيد على الحوادث، كما في الرؤية (أ)، أكثر الرؤى موضوعية، ولكنه يفشل في لفت الانتباه إلى تعقد وتشابك العلاقات بين الأفكار. والتأكيد على الآليات الداخلية للنماذج الإرشادية، كما في الرؤية (ب)، شائع بين مؤرخي العلم، بيد أن هذا التأكيد لا يتيح للملاحظ المنظور الدينامي الذي توفره الرؤية (ج) أو المنظور المقارن الذي تتيحه الرؤية (د). وبمعنى معين تعتبر الرؤية (هـ) نقيضاً للرؤية (ب)، نظراً لأنها تعادل الإيحاء بأن الأنثروبولوجيين ينبذون تساؤلاتهم القديمة جانباً بدلاً من إدماجها في إطار جديد. ومع أن الرؤية (ج) تبدو مغرية، فإنه يصعب دعم وتأكيد فكرة الأنثروبولوجيا بوصفها نسقاً واحداً وذلك حين ننظر إلى تاريخها الكلي في تنوعه وتعقيده.

ومع وجود بعض الاستثناءات تميل الرؤيتان (أ)، و(ب) إلى أن تكونا لمؤرخين، بينما تميل الرؤى (ج)، و(د)، و(هـ) أن تكون لأنثروبولوجيين ممارسين. وتتجه ميولي إلى الرؤيتين (د) و(ه)، الأولى تمثل الأنثروبولوجيا باتجاهاتها المحافظة، بينما تمثل الرؤية الثانية (هـ) الأنثروبولوجيا باتجاهاتها الأكثر فوضوية.

خلاصة ختامية

تنهض النظرية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية على التساؤلات التي يطرحها الأنثروبولوجيّون. ويتكامل البناء التنظيمي للأنثروبولوجيا وكذلك العلاقة بين النظرية ونتائج البحث الإثنوغرافي، مع تلك التساؤلات. وعلى نطاق واسع، يمكن تصنيف النظريات إلى نظريات تتبعية (تاريخية) وآنيّة (متزامنة) وتفاعلية. وتتميز النماذج الإرشادية في العلوم الفيزيقية والطبيعية عموماً بوجود أهداف واضحة المعالم ومتفق عليها. وليس من السهل طرح النماذج الإرشادية الأنثروبولوجيّة. وأن نصف جانباً كبيراً من تاريخ الأنثروبولوجيا على أنه تاريخ التساؤلات المتغيرة (وثب الأجندة)، لكن هذا التاريخ يتسم أيضاً ببعض عناصر التحول أو النقلة في النموذج الإرشادي والتقاليد المرتكزة على أساس قومي.

وتهدف البقية المتبقية من هذا الكتاب إلى توضيح تطور الأفكار الأنثروبولوجيّة مع الاستعانة بتلك الرؤى والأفكار كموجهات للدراسة. وقد تم تنظيم هذه الأفكار وترتيبها حول محور التحولات التاريخية من الاتجاهات التتبعية (التاريخية) إلى الاتجاهات الآنية (المتزامنة) إلى الاتجاهات التفاعلية، ومن التأكيد على المجتمع (كما يتضح في الفصلين الخامس والسادس على وجه الخصوص) إلى التأكيد على الثقافة (الذي يتضح على نطاق أوسع في الفصول من السابع إلى العاشر).

قراءات إضافية:

Ingold's *Companion Encyclopedia of Anthropology* (1994) presents a wide vision of anthropology, including biological, social, and cultural aspects of human existence. Other useful reference books include Adam Kuper and Jessica Kuper's *Social Science Encyclopedia* (1996 [1985]), Barnard and Spencer's *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (1996), Barfield's *Dictionary of Anthropology* (1997), and Bonte and Izard's *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie* (1991).

Chalmer's *What is This Thing Called Science*? (1982 [1976]) Describes the major theories in the philosophy of science, including those of Kuhn and his critics.

Recent introductions to anthropological theories which take differrent approaches from mine include Barret's *Anthropology* (1996), J. D. Moore's *Visions of Culture* (1997) and Layton's *Introduction to Theory in Anthropology* (1997). Barret divides the history of Anthropology into three broad phases: «building the foundation»,»patching the cracks», and «demolition and reconstruction». he alternates discussion from theory to method in each. Moore summarizes the lives and works of twenty-one major contributers to the discipline, from Tylor to Fernandez. Layton concentrates on relatively recent and competing paradigm: Functionalism, Structuralism, Interactionism, Marxism, Socioecology, and Postmodernism. See also the various histories of anthropology cited in table 1.2.

الفصل الثاني

رواد التقليد الأنثروبولوجي

يتفق معظم الأنثروبولوجيين على أن الأنثروبولوجيا قد نشأت كفرع علمي متميز حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وذلك حينما هيمن اهتمام عام بالتطور البشري. وقد جاءت انطلاقة الأنثروبولوجيا كعلم أكاديمي بعد ذلك بوقت قصير، متزامنة مع موجة التوظيف الأولى لأنثروبولوجيين متخصصين بالجامعات والمتاحف والمؤسسات الحكومية. ولكن لا ريب أن الأفكار الأنثروبولوجيّة قد قفزت إلى حيز الوجود في وقت باكر قبل ذلك بكثير. بيد أن تحديد «الوقت المبكر» الذي ظهرت فيه هذه الأفكار لا يزال قضية خلافية، ذلك على الرغم من أن الجدل الدائر حول هذه القضية غير مفعم بالنشاط والحيوية. واقع الحال، أن لكل أنثروبولوجي ولكل مؤرخ لتاريخ الأنثروبولوجيا فكرته أو فكرتها عن النقطة الأكثر أهمية التي تبدأ منها القصة.

ومن منظور معين «لتاريخ الأفكار»، تعد كتابات الفلاسفة والرحالة اليونانيين والمؤرخين العرب في العصور الوسطى، والرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى وعصر النهضة، والفلاسفة وفلاسفة القانون والعلماء الأوروبيين المحدثين بانتماءاتهم المتنوعة، يعد هؤلاء جميعاً رواداً مقبولين للأنثروبولوجيا. ومع ذلك وقع اختياري على مفهوم «العقد الاجتماعي»، وتصورات الطبيعة الإنسانية، والمجتمع، والتنوع الثقافي التي انبثقت من هذا المفهوم، كنقطة انطلق منها.

بداية أخرى، منفصلة جوهرياً، تتمثل في فكرة السلسلة الكبرى للوجود، التي حددت موقع الأنواع البشرية وسط بين الله والحيوانات. وقد اعتُبرت هذه الفكرة من بعض الأوجه إرهاصاً أو رائدة لنظرية التطور، وفي نهاية هذا الفصل سوف ننظر إلى تلك الفكرة في هذا السياق. وكذلك تعد جدالات القرن الثامن عشر التي أُثيرت

حول أصل اللغة، والعلاقة بين البشر وما نطلق عليه الآن الرئيسيات العليا، وثيقة الصلة ببداية الأنثروبولوجيا. ينسحب ذلك تماماً على الجدل الذي أُثير في مطلع القرن التاسع عشر بين أصحاب نظرية تعددية الأصول (Polygenists) (الذين ارتأوا أن لكل «سلالة» أصل منفصل ومستقل) من ناحية، وأصحاب نظرية أحادية الأصل (Monogenists) (الذين دفعوا بأن للجنس البشري أصل مشترك، سواء كان أفراده منحدرين من آدم أو من قردة عليا). تصدر أهمية هذه الأفكار ليس من أنها «حقائق» تاريخية فحسب، ولكن لأنها تشكل جزءاً من إدراك الأنثروبولوجيا الحديثة لذاتها.

القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي

برز خلال النهضة المتأخرة للثقافة الغربية وعصر التنوير الذي أعقبها اهتمام قويّ بالحالة الطبيعية للبشرية. ومع ذلك كانت تنقصه دوماً معرفة وفيرة بتنوع ثقافات العالم. والحقيقة أن هذا الاهتمام كان مشوباً باعتقاد في وجود مخلوقات تقبع على الحدود الفاصلة بين البشرية والحيوانية - وذلك في إشارة إلى مسوخ أو حيوانات مشوّهة بشعة توجد عيونها في بطونها أو تبرز أقدامها من رؤوسها (انظر: Manson 1990). ومن أجل أن تحقق الأنثروبولوجيا وجودها كان من الضروري لها التغلب على هذا النوع من الأوهام المتخيلة. وما يثير السخرية والتهكم من منظورات حديثة، أن ما كانت تحتاجه الأنثروبولوجيا هو تنحية «الحقيقة» الإثنوغرافية المزعومة جانباً، وذلك لصالح التفسير أو النظرية.

القرن السابع

كان القانونيون وفلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر من أوائل الكتاب والمفكرين الذين نفذت رؤيتهم إلى ما وراء الحقائق. وقد تمحورت اهتماماتهم حول العلاقات المجردة بين الفرد والمجتمع، وبين المجتمعات وحكامها، وكذلك بين الشعوب. وغالباً ما كانت العصور التي كتبوا فيها في حالة اضطراب وقلق، وذلك ما عكسته أفكارهم عن الطبيعة الإنسانية. وقد تواشجت السياسة، والدين، والخطاب الفلسفي، الذي أفرز الأنثروبولوجيا لاحقاً، معاً بطريقة عميقة.

دعنا نبدأ بهيوغو غروتيوس (Hugo Grotius)، الذي تلقي دروسه في مدينة ليدن (Leiden)، ومارس القانون في مدينة هاغ[1] (Hague)، وذلك قبل أن تؤدي

(1) إحدى مدن هولندا، بها يقع مقر الحكومة والمقر الملكي، ومحكمة العدل الدولية (المترجم).

الصراعات السياسية العنيفة التي اندلعت في المقاطعات المتحدة (هولندا) إلى اعتقاله وهروبه إلى باريس في وقت لاحق. وهناك توفّر على تطوير أفكاره التي انتهت إلى ظهور عمله التذكاري المهم *De Jure belli ac pacis* (1949 [1625]). وقد اعتقد أن دول العالم كانت جزءاً من مجتمع كبير عابر للقومية وخاضع لقانون الطبيعة. وبرغم أن من سبقوه قد بحثوا عن أساس لاهوتي للمجتمع الإنساني، وجد غروتيوس أساس المجتمع، تبعاً لمنظوره، في الطبيعة المجتمعية للأنواع الإنسانية. وحاجج بأن القوانين الطبيعية التي تحكم سلوك الأفراد في المجتمعات التي ينتمون إليها هي نفسها القوانين التي تحكم العلاقات بين المجتمعات في السلم والحرب. وصار كتابه هذا حجر الزاوية للقانون الدولي. ومن الأمور المثيرة للجدل أن هذا الكتاب كان إيذاناً بفجر أعقبه بزوغ التفكير الأنثروبولوجي عن طبيعة المجتمع الإنساني.

وقد عزز صاموئيل بوفيندورف (Puffendorf)، الذي عمل في ألمانيا والسويد، هذا الاهتمام. ومما يثير الدهشة أن أعماله ليست معروفة في الأنثروبولوجيا الحديثة إلا نادراً، ولكن مع ذلك تناولتها الجدالات التي أثيرت في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين حول «المجتمعية» (المخالطة الاجتماعية) الإنسانية (Sociality)، وهي لفظة تعد اختراعاً أنثروبولوجياً حديثاً. ومع ذلك تبدو بصورة كبيرة وحرفياً ترجمة للفظة اللاتينية (Socialitas) التي استعملها بوفيندورف، بدرجة أكبر من كونها تفسيراً اعتيادياً خاطئاً وضعه المفسرون الناطقون بالإنجليزية للكلمة باعتبارها مرادفاً لمصطلح «النزعة الاجتماعية» (Sociability). والحقيقة أن بوفيندورف قد استعمل الصفة (Sociabilis)، (Sociable) (أو حسبما يصوغها كاتب حديث «القدرة على المخالطة الاجتماعية أو الحياة في مجتمع» (Capable of Society)). وقد ارتأى أن المجتمع والطبيعة الإنسانية كل لا يتجزأ بمعنى معين، وذلك على أساس أن البشر، بطبيعتهم، كائنات اجتماعية.

ومع ذلك يفكر بوفيندورف فيما قد تكون عليه الطبيعة الإنسانية بدون مجتمع وكذلك فيما فعله البشر في فجر الحضارة. وقد جاءت تصوراته عن الأخير (أفعال البشر هذه) لافتة للنظر. وقد تحددت فكرته عن الـ «هناك» (في إشارة إلى الزمان والمكان البعيدين) في أنه المكان الذي عاش فيه البشر في وحدات معيشية متناثرة، بينما تحددت فكرته الـ «هنا» (في إشارة إلى الزمان والمكان القريبين)، في أنه المكان الذي توحد فيه البشر تحت لواء قانون دولة معينة: «يمثل «هناك» سلطة الأهواء

والانفعالات، حيث الحرب، والخوف، والفقر، والبغض والكراهية، والعزلة، والبربرية، والجهل، والوحشية. أما «هنا» فيمثل سلطة العقل، حيث يعم السلام، والأمن، وتتراكم الثروة، وتتجلى الفخامة والأبهة، والمجتمع، والذوق، والمعرفة، والخيرية» (1991 [1673] 118).

وفي غضون ذلك كان توماس هوبز (1973 [1651] على سبيل المثال) يصوغ، في إنجلترا التي تجتاحها اضطرابات سياسية، تأملاته حول قضايا مماثلة. مؤكداً ليس على الميل الطبيعي لدى البشر إلى تكوين مجتمعات، لكنه أكد، على الأرجح، على الميل الطبيعي إلى المصلحة الذاتية. وقد حاجج هوبز بأن هذا الميل الطبيعي قد صار بحاجة إلى إعمال السيطرة عليه وتقييده، وقد أدرك العقلاء من البشر أنهم لا بدّ وأن يذعنوا للسلطة تحقيقاً للسلام والأمن. وهكذا تشكلت المجتمعات عن طريق الاتفاق الجمعي أو اتفاقية مشتركة (العقد الاجتماعي). وخلال العصر المضطرب الذي وضع فيه هوبز أفكاره، اعتُبرت هذه الأفكار محرمة وملعونة من جانب قطاعات المجتمع القوية: رجال الدين، وعلماء القانون، والحكام، ومن هم على شاكلتهم، إذ عارضوا جميعاً واحداً أو أكثر من العناصر التي احتوتها مناقشته المركبة وبنية حججه. وبرغم ذلك أثارت رؤية هوبز التشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية مفكرين آخرين لبحث أصول المجتمع، سواء على المستوى العقلي التجريدي أو على المستوى التجريبي. ولاتزال رؤية هوبز هدفاً لجدال خلافي في الدوائر الأنثروبولوجيّة، خصوصاً لدى المتخصصين في دراسات الصيادين وجامعي الطعام.

وقد جاءت رؤية جون لوك (John Locke) (1988 [1690]) للطبيعة الإنسانية أكثر تفاؤلاً. وقد كتب في عصر تأسيس وتوطيد الملكية الدستورية في إنجلترا، واعتبر الحكومة محدودة القوة من منظور مثالي: على أساس أن وجود اتفاق جمعي على العقد الاجتماعي لا يعني ضمناً الخضوع والإذعان التام والكلي. وأكد أن حالة الطبيعة (State of Nature) أو الحالة الطبيعية تُجسد السلام والهدوء، ومع ذلك أصبح من الضروري وجود عقد اجتماعي معين بقصد تسوية النزاعات والصراعات. وفي حين أن الإثم والشر الإنساني قد يقود إلى السرقة وربما إلى العقاب المفرط لجريمة السرقة في حالة الطبيعة، فإن تطور المجتمع قد شجع الحفاظ على الملكية وحماية الحريات الطبيعية التي تمتع بها البشر في حالة الطبيعة.

ألهمت رؤى جون لوك الليبرالية عديدين في القرن التالي، ومنهم جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau). ومع ذلك، ومما يثير السخرية والتهكم، أن مقال روسو المعنون **عن العقد الاجتماعي** (*Of The Social Contract*) لم يشر إلى لوك كلية، ولكنه يبدأ بهجوم على إنكار غروتيوس لفرضية مؤداها أن القوة الإنسانية أُسست لتحقيق مصلحة المحكومين. ويقول روسو: «وفقاً لهذا الزعم [بمعنى إذا اتبعنا رؤية غروتيوس]، تنقسم الأنواع الإنسانية إلى كثرة عديدة من القطعان، لكل قطيع راعٍ، يتولى حراسة أفراده بغرض افتراسهم» (Rousseau 1973 [1762]: 183). ويقرر أن الحكومة والعقد الاجتماعي شيئان مختلفان، لأن الحكومة قد نشأت عن رغبة الأثرياء في توفير الحماية لملكياتهم. وعلى النقيض يرتكز العقد الاجتماعي على الاتفاق والإجماع الديمقراطي. ويعني ذلك أن روسو يصف مجتمعاً مثالياً يتفق فيه الأفراد على تشكيل أو الاحتفاظ بوسائل المعيشة معاً متعاونين بما يحقق الفائدة للجميع.

وتفترض نظرية العقد الاجتماعي وجود انفصال منطقي بين «حالة الطبيعة»، و«حالة المجتمع» (State of Society)، الذي وصفه المدافعون عنه بأنه قد أنشأته جماعة من البشر تعيش في حالة الطبيعة، وأفرادها متماسكون، وقد اتفقوا على تشكيل مجتمع. وبالطبع هذه فكرة افتراضية في جوهرها. لقد أدرك من كانوا على شاكلة هوبز ولوك وروسو، وكذا خصوم ونقاد رؤيتهم (من أمثال دايفد هيوم (David Hume) وجيريمي بنتام (Jeremy Bentham))، «حالة الطبيعة» بوصفها أداة بلاغية في جوهرها أو رواية قانونية (Legal Fiction) والحقيقة أن مدى إيمانهم بأن البشر الأوائل قد ابتكروا في الواقع عقداً اجتماعياً حقيقياً يصعب تقييمه.

يقبل معظم الأنثروبولوجيين المعاصرين رؤية تقضي بتعذر الفصل بين «الطبيعي» (بمعناه الإتيمولوجي[2]، المرتبط بالنشوء)، و«الثقافي» (المرتبط بمعنى التهذيب والرعاية)، وذلك لأنهما متأصلان في فكرة الإنسانية المجردة. وتلك رؤية ورثناها عن الكتاب المحدثين الأوائل الذين سعوا إلى إضفاء الصبغة الإنسانية على فهمنا للقانون والنظم القانونية.

(2) الإتيمولوجيا (Etymology)، دراسة تعني بأصل الكلمات والمفردات (المترجم).

تعاريف الإنسانية في أوروبا القرن الثامن عشر

طُرح في البداية عدد من التساؤلات الأنثروبولوجيّة الهامة في قالب حديث خلال عصر التنوير الأوروبي: ما الذي يعيّن ويعرّف الأنواع الإنسانية تعريفاً مجرداً، وما السمات التي تميز البشر عن الحيوانات، وما الحالة الطبيعية للجنس البشري. وقد شغلت صور ثلاث للحياة الاهتمام فيما يتصل بتلك التساؤلات: «الصبية المتوحشون»[3]، «الفتيات المتوحشات» (الأطفال البريون)، والأورانج أوتان (Orang Outangs) (القردة العليا)، والبدائيون الوحشيون (السكان الأصليون الذين يقطنون قارات أخرى).

الأطفال البريون الوحشيون

لقد بدا وكأن الأطفال البريين الوحشيين يتكاثرون في القرن الثامن عشر: فقد شُوهد «بيتر البري الوحشي في هانوفر»، و«الفتاة البرية الوحشية شامباني»[4] (Cham-pagne) والمعروفة بماري أنجيليك لو بلان (Marie-Angélique Le Blanc) (والتي هي في الحقيقة أسيرة هاربة، تنتمي إلى سكان أميركا الشمالية الأصليين)، وفيكتور الصبي البري في أفيرون (Aveyron)، وهلم جراً. و اعتُبر هؤلاء بشراً عُثر عليهم منعزلين في الغابات والأحراش، وتعلموا فيما بعد الأساليب «المتحضرة». فقد جُلب بيتر إلى إنجلترا في عهد الملك جورج الأول حتى بلغ سن الشيخوخة، ووفّر له ملوك هانوفر المتعاقبون معاشاً للتقاعد يقتات منه. ولم يتعلم بيتر أبداً سوى بعض كلمات قليلة في أية لغة. أما لو بلان فقد تعلمت اللغة الفرنسية في نهاية المطاف، وكتبت مذكراتها التي نُشرت في العام 1768. وكان فيكتور، الحالة الشهيرة التي حظيت بتمجيد وحفاوة بالغة، على الأرجح أصماً - أبكماً، وخلّفت الجهود الحثيثة الرامية إلى تعليمه مهارات التواصل بصماتها وتأثيراتها المستديمة على تعليم الصم بوجه عام (انظر: Lane 1977).

تضاءل الاهتمام الأنثروبولوجي بالأطفال البريين الوحشيين (انظر: Lé-vi-Strauss 1969a [1949]: 4-5). ويرجع ذلك إلى انحسار وخفوت اهتمام الأنثروبولوجيين المحدثين «بالطبيعة الإنسانية» الأولية التي جسدها هؤلاء الأطفال

---

(3) المتوحش مصطلح استخدم لوصف الشعوب المبكرة القديمة أو البدائية، ولا يستعمله الأنثروبولوجيّون وإنما يستعملون مصطلح «الأميون» أو البدائيون (المراجع).

(4) إقليم، ومقاطعة سابقة، تقع شمال شرق فرنسا، من أهم مناطق إنتاج النبيذ الأبيض في العالم (المترجم).

من الناحية الافتراضية، وذلك بعد أن أصبحوا أكثر اهتماماً بالعلاقات بين البشر كأفراد ينتمون إلى مجتمعات معينة.

الأورانج أوتان[5]

يُعد الأورانج أوتان قضية أكثر تعقيداً والتباساً. ففي عصر التنوير كانت الكلمة، والمشتقة من لغة شعب الملاييّ وتعني «إنسان الغابة»، تعني تقريباً ما تعنيه كلمة «قرد» اليوم (ذلك بينما أشارت كلمة «قرد» إلى البابون (السعدان) الإفريقي أو الآسيوي الضخم قصير الذيل). وكان مصطلح أورانج أوتان مصطلحاً عاماً شاملاً يشير إلى كائن ساد اعتقاد بأنه إنسان تقريباً، وهنا آثرت الإبقاء على أسلوب القرن الثامن عشر في كتابة حروفه الأولى الاستهلالية كبيرة (Orang Outang)، وأسلوب هجائه، وذلك بقصد تمثيل أو التعبير عن هذا المفهوم الذي ينتمي إلى القرن الثامن عشر. وعلى وجه الدقة، اعتُبر الأورانج أوتان «أنواعاً» صنّفها كارلوس لينيوس (.C Linnaeus [1758] 1956)) ومعاصروه بوصفها «إنسان الليل (الظلام)» (Homo nocturnus)، «وإنسان الكهف» (Homo Troglodytes)، و«إنسان الغابة» (Homo Sylvestris). وقد روى الرحالة مشاهدات لمخلوقات شبيهة تقريباً بالبشر، ضريرة غالباً، وتعيش في بعض كهوف إثيوبيا وشرق الإنديز. ومن الواضح حقاً أن الرحالة والعلماء قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين الأورانج أوتان الحقيقي (وهي الأنواع التي يُطلق عليها الآن البونغو بيغمايوس (Pongo Pygmaeus)) والشمبانزي (البان تروغلوديتس (Pan Troglodytes) والبان بانيسكوس (Pan Paniscus)). ولم تكن الغوريلا (أنواع الغوريلا) معروفة حتى ذلك الحين.

وقد سُلطت الأضواء على أهمية الأورانج أوتان في الجدل والنقاش الذي احتدم بين شخصيتين بارزتين، جيمس بيرنت (James Burnett) (لورد مونبودو (Lord Monboddo)) وهنري هوم (لورد كاميس (Lord Kames)). عمل مُونبودو وكاميس قاضيين في المحكمة الأسكتلندية. وتبني كاميس (1774) تعريفاً ضيقاً للجنس البشري. فقد اعتبر أن الاختلافات الماثلة بين الثقافات هائلة بحيث

---

(5) الأورانج أوتان قرد شبيه بالبشر يتسم بالضخامة وطول الذراعين، ويسكن الأشجار. وأبرز مواطنه سومطرة وجزيرة بورنيو (Borneo) بـ«الملايو» المقسمة سياسياً بين أندونيسيا وماليزيا وبروناي (المترجم).

يمكن اعتبار الجماعات البشرية المتناثرة حول العالم أنواعاً منفصلة. واعتبر الأميركيين الأصليين أدنى، من الناحية البيولوجية، مقارنة بالأوروبيين، وعاجزين حتى عن بلوغ مرتبة الثقافة الأوروبية.

من جانبه ذهب مُونبودو (1773-92; 1779-99) إلى أقصى الطرف الآخر ليؤكد (على نحو خاطئ) أن بعض اللغات الأصلية في أميركا الشمالية قد أمكن فهمها تبادلياً في علاقتها بلغة شعب الباسك[6] (Basque)، ولغة الـ Scots Gaelic. وقد اعتبر مونبودو الهنود الأميركيين بشراً تماماً، فضلاً عن أنه اعتبرهم يتحدثون اللغة نفسها التي يتحدثها بعض مواطنيه! علاوة على ذلك، بسط تعريفه للجنس البشري ليشمل العاجزين كلية عن الكلام، والذين عُرفوا بالأورانج أوتان في أفريقيا وآسيا. وقد اعتقد أنهم ينتمون إلى نفس الأنواع التي ننتمي نحن إليها (وتلك فئة ضمّنها الأوروبيين والأفارقة والآسيويين والهنود الحمر الأميركيين).

وتبدو تصورات مُونبودو للعلاقة بين القردة والبشر مقنعة بالأحرى بدرجة أكبر من كونها موثوقة. وقد تبين من الدليل الذي ساقه أن الأورانج أوتان، خصوصاً حيوانات الشمبانزي التي تقطن وسط أفريقيا، قد تنتمي إلى البشر تماماً. وقد زعمت تقارير الرحالة أن الأورانج أوتان قد عاشت في مجتمعات، وشيدت الأكواخ، وصنعت الأسلحة، وتزاوج أفرادها حتى مع من نطلق عليهم «أنفسنا - نحن». وأوردت التقارير أنهم اتسموا بنزعة اجتماعية، أي كانوا ميالين إلى الحياة في جماعات، وقد قبل مُونبودو ما ذكرته تلك التقارير. ونعرف اليوم أن الأورانج أوتان بجنوب شرق آسيا تعيش من عزلة نسبيّة، بينما تعيش حيوانات الشمبانزي بأفريقيا في جماعات وتصنع الأدوات، ويمكن الادعاء بأن لها ثقافة ومجتمعاً (McGrew 1991).

في الواقع أن اللغة هي جوهر نظرية مُونبودو. فكما قبل مفكرو عصره بفرضية أن بيتر الصبي الأبكم نسبياً إنسان، عليهم، حسبما يقرر مُونبودو، أن يسلّموا بفكرة أن الأورانج أوتان التي تفتقر إلى القدرة على الكلام تنتمي إلى البشر أيضاً (Monboddo 1779-99 [1784], III: 336-7, 367). ومن وجهة نظره، رأى أن الإنسانية الطبيعية

(6) الباسك (Basque): شعب يقطن سلسلة جبال بيرينيه (Pyrenees) ومناطق سواحل الأطلنطي المتاخمة أو المجاورة لشمال أسبانيا وجنوب غرب فرنسا، ولغة شعب الباسك متفردة إذ ليس ثمة أواصر تربطها بأي لغة أخرى (المترجم).

ظهرت **أولاً**، ثم أعقبها ظهور العقد الاجتماعي الذي تشكل المجتمع عن طريقه، ثم الكلام واللغة. وعلى النقيض من ذلك، لم يقبل كاميس بفكرة أن الأميركيين الشماليين الأصليين قد تحدثوا لغة مشتركة مفترضة سادت أوراسيا قبيل تشييد برج بابل وفقاً لما جاء في **التوراة**. واضح، بناءً على ذلك، أن كاميس ومُونبودو يمثلان وجهتي النظر الأكثر تطرفاً فيما يتصل بتعريف الإنسانية.

نظريات المتوحش

لم يكن «المتوحش» (Savage) بالضرورة مصطلحاً أسيء استعماله في ذلك العصر. وقد تضمن ببساطة معنى المعيشة في البرية بحرية. وكان «المتوحش» الأصلي هو المقيم في أميركا الشمالية، وكان (برغم امتلاكه «ثقافة» بالمعنى الحديث للكلمة) في الذهنية الأوروبية أقرب إلى صورة «الإنسان الطبيعي»، أكثر مما كان عليه الإنسان الفرنسي أو الإنجليزي.

وقد ارتبطت فكرة «الوحشي النبيل» عادة بتصورات التنوير عن الشعوب الغريبة. وتعبير «الوحشي النبيل» استُقي من نص ورد في الجزء الأول من مسرحية **دريدن** (*Dryden*) **غزو غرانادا** (*The Conquest of Granada*)، التي نشرت للمرة الأولى في العام 1962:

«... حراً كالطبيعة التي صنعت الإنسان في البداية، وقبل أن تُسنّ القوانين القاعدية للرّق، حينما كان الوحشي النبيل بريّاً جامحاً في الغابات».

لقد صارت كلمات دريدن نصاً جوهرياً لدى مدرسة فكرية ارتأت أن الظرف الطبيعي الذي خبره الجنس البشري (البشرية) يسمو على الظرف الثقافي.

وخلال القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، تحددت الرؤية النموذجية للطبيعة البشرية في أن البشر ليسوا إلا «أشخاصاً وحشيين مروضين». إن الحياة الوحشية كانت، على حدّ تعبير هوبز (Hobbes) (1973 [1651]: 65)، «**انعزالية، حقيرة مزدراة، بذيئة بغيضة، وحشية بُهيمية، وقصيرة**». وصارت العلاقة بين المجتمع والطبيعة موضع جدال خلافي مستفيض. وقد تصور البعض هذه العلاقة على ضوء مصطلحات مسيحية. فالطبيعة خيّرة، والمجتمع شر ضروري صار مطلباً بقصد التحكم في الطبيعة الإنسانية الآثمة الشريرة الموروثة، وذلك بعد هبوط آدم

وحواء. وارتأى آخرون أن المجتمع قد مثل الطبيعة الحقيقية للوجود الإنساني طالما أن البشر وجدوا على نحو مناسب فقط في مجتمعات وذلك بدرجة كبيرة. وكما يذهب بوفيندورف أن الوجود «الطبيعي» للنوع الإنساني هو وجود ثقافي واجتماعي، وأنه من المستحيل الفصل بين الطبيعة والثقافة.

وقد أقر روسو رأي مونبودو، بأن الأورانج أوتان بشر في جوهرهم، بيد أنه اعتبرهم، وعلى خلاف مونبودو، كائنات منعزلة، معبراً كذلك عن رؤيته للإنسان «الطبيعي». شارك روسو مونبودو نزوعه إلى إضفاء الصبغة المثالية على الحياة الوحشية، لكنه شارك هوبز تأكيده على الوجود الانعزالي «للإنسان الطبيعي» أو **الإنسان المتوحش** (*L'homme naturel or l'homme sauvage*). واستهل روسو كتابه الرئيسي المعنون **خطاب عن أصل التفاوت** (*Discourse on the Origin of Inequality* (1973 [1755]: 49–51) بتمييز بين نوعين من التفاوت. يتصل النوع الأول «بالتفاوت الطبيعي»، الاختلافات بين الأفراد في القوة، والذكاء وهكذا. بينما يتصل النوع الآخر «بالتفاوت المصطنع»، التفاوتات أو التباينات التي تنشأ داخل المجتمع. وقد كان التفاوت المصطنع هو ما يحاول روسو شرحه وتفسيره. وبدلاً من اعتباره هزيلاً ضعيفاً وبذيئاً قذراً وبهيمياً متوحشاً، تميز «الإنسان الطبيعي» الانعزالي في نظرية روسو بأنه معافى صحيح البدن، وسعيد، وحر. وقد نشأت الرذائل الإنسانية فقط بعد أن شرع الناس في تكوين المجتمعات وصوغ تفاوتات مصطنعة تدل عليها ضمناً فكرة المجتمع.

وفحوى نظرية روسو أن المجتمعات قد ظهرت إلى حيز الوجود عندما استقر البشر وشيدوا الأكواخ والسقائف. فقد أدى ذلك إلى تكوين العائلات والعلاقات بين الجيران، وإلى تطور اللغة (على نحو متزامن). وكان «المجتمع الوليد» (Socié- té naissante) عند روسو عصراً ذهبياً، ولكنه تلاشى بالنسبة لمعظم أفراد الجنس البشري. ذلك بعد أن تأججت مشاعر الغيرة والحسد، وبعد أن تسبب اختراع الملكية الخاصة في تراكم الثروة الذي كان من نتائجه نشوب صراعات ونزاعات بين الأفراد على الثروة. وهكذا تطورت الحضارة، أو المجتمع المتحضر، بطريقة فاقمت التفاوتات وعمقتها. ولاتزال العودة إلى ذلك العهد البائد مستحيلة حتى الآن. ويرجع ذلك إلى أن المجتمع المتحضر، في رأي روسو، لا يمكنه أن يُبطل أو يمحو ذاته. وكل ما يستطيعه

هو تجاوز القوانين المجردة، والسعي إلى إعادة تأسيس بعض من المساواة الطبيعية التي تلاشت. وأن إعادة تأسيس المساواة الطبيعية كان الهدف الأول والأساسي للحكومة، وكان هدفاً لم تحققه الحكومات الأوروبية التي عاصرها. علاوة على ذلك لم تتقدم المجتمعات كافة بنفس المعدل. وفي رأي روسو أن المجتمعات الوحشية قد احتفظت ببعض خصائص العصر الذهبي، الأمر الذي أدى به إلى تمجيد بعض المجتمعات الوحشية في أفريقيا والأميركتين.

لقد أدى إضفاء روسو الصبغة المثالية على الأشكال المساواتية والبسيطة للمجتمع، والذي اقترن بالمذاهب المبكرة عن «القانون الطبيعي»، إلى تشكيل الجمهوريتين الأميركية والفرنسية. وإن إضفاء الصبغة المثالية على هذا النحو قد ترك بصمات تأثير روسو على جيل من الفلاسفة في بريطانيا، وبخاصة في أسكتلندا. حاول آدم سميث معالجة مشكلتين رئيسيتين لدى روسو: أصل اللغة (Smith 1970 [1761]، وتطور أهمية الملكية الخاصة ([1776] 1981). وقد أثنى آدم فيرغسون (Adam Ferguson) (1767] 1966]) على المجتمعات الهندية الأميركية الأصلية وذلك لخلوها من الفساد، كما أبدى تعاطفاً ومشاركة وجدانية مع «الوحشيين» في القارات الأخرى كافة. واقع الحال أن المواطنين الذين تعرضوا للمحو من إقليم إيدنبرغ المنخفض قد اعتبروا ساكن الهضاب العليا، المتحدث باللغة الغيلية[7] (Gaelic)، أحد «الوحشيين النبلاء» المحليين.

وفي اعتقادي أننا ورثنا جُلّ تصور القرن الثامن عشر عن «الوحشي النبيل»، بدرجة قد تفوق تصورنا. والشاهد على ذلك أن «الوحشي النبيل»، كممثل للطبيعة في المجتمع البدائي، قد عاش قابعاً في أطواء النظريات الأنثروبولوجيّة التي تؤكد الاختلافات بين «المجتمعات البدائية»، و«المجتمعات غير البدائية» (كالنظريات التطورية). كما أبقت النظريات الأنثروبولوجيّة التي لم تؤيد هذا الاختلاف والتمايز (كالنظريات النسبيّة) على «الوحشي النبيل» بوصفه انعكاساً للطبيعة الإنسانية المشتركة المترسبة عند جذر أصل كل الثقافات.

(7) إحدى اللغات الاسكتلندية المحلية (المترجم).

الفكر السوسيولوجي والفكر الأنثروبولوجي

إن التقليد السوسيولوجي، الذي يجسده مونتيسكيو وسان سيمون وكونت، قد ابتعد، إلى حد ما، عن الاهتمامات الرومانسية بالأطفال البريين والأورانج أوتان والوحشيين النبلاء. وبموازاة ذلك تجادل ورثة التنوير الأسكتلندي، باهتمام وحماسة، حول العلاقات البيولوجية بين «السلالات». وقد ترك هذان التطوران بصماتهما على أنثروبولوجيا القرنين التاسع عشر والعشرين.

التقليد السوسيولوجي

يؤرخ كتاب البارون مونتيسكيو **رسائل فارسية** (*Persian Letters*) (1964 [1721]) مغامرات اثنين من الرحالة الفارسيين القصصيين اللذين أبديا ملاحظات ورؤى ناقدة عن المجتمع الفرنسي. وقد أنذر هذا الكتاب وأرهص ليس فقط بظهور النوع الأدبي الذي وسم الإثنوغرافيا، ولكن كذلك بالانعكاسية[8] (انظر الفصل العاشر). الأهم من ذلك أن كتاب مونتيسكيو **روح القوانين** ([1748] 1989)، يتحرى أشكال الحكومة، وأمزجة الشعوب، وتأثير المناخ على المجتمع، وذلك مع توفير شواهد إثنوغرافية واقعية مستقاة من مناطق مختلفة من العالم. وتعد فكرة «الروح العامة» (Esprit général) محورية في دراسته، إذ يعتبرها بمثابة الجوهر الأساسي لثقافة معينة: «تحكم الطبيعة والمناخ معاً تقريباً الوحشيين؛ بينما تحكم أساليب السلوك الصينيين؛ وتستبد القوانين والقواعد باليابانيين وتقهرهم؛ وفي أزمنة

---

(8) يرتبط مصطلح الانعكاسية غالباً بمصطلح وحركة ما بعد الحداثة التي يعتبرها البعض تجسيداً للنسبية والانعكاسية ورفض المكانة المتميزة للعلم. وهنا يقرر جورج ماركوس أن تأثير ما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية يتبدى بوضوح في قبول واستشراء الأساليب الانعكاسية. والمصطلح يشير ضمناً إلى التأكيد المتواصل على التبادلية في التفاعل الاجتماعي عموماً، وفي العلاقة بين الباحث الميداني والإخباري على وجه الخصوص. وتنضوي الانعكاسية لدى معظم إثنوغرافيي الجناح الرمزي ما بعد الحداثي في الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية، على إدراك لحقيقة مؤداها: أن الأوصاف والأرصاد الأنثروبولوجيّة الدقيقة لا يمكن إنجازها دون إدراك ووقوف على القوى الإبستيمولوجيّة والسياسية التي تُلابس أو تحيط بكتابتها. أفضى ذلك إلى ظهور شكل من الكتابة الإثنوغرافية الانعكاسية التي تتضمن مناقشة لعلاقات الكاتب وارتباطاته الذاتية بالحوادث والأفراد قيد المناقشة والبحث، ويؤكد على أن بحث «الآخر» لا يعدو أن يكون تعريفاً للذات. دفعت هذه الرؤى بعض الأنثروبولوجيين إلى كتابة إثنوغرافيات منعكسة على الذات ومنغمسة فيها، وإلى محاولة استجلاء واستيضاح تأثير الذات في إنتاج الإثنوغرافيا والمعرفة الأنثروبولوجيّة (المترجم).

منصرمة حددت الأعراف أو السنن الأخلاقية الاتجاه العام للسلوك في إسبرطة، في حين تحدد هذا الاتجاه في روما عن طريق مبادئ وقوانين الحكومة والأعراف القديمة» (310 :[1748] 1989). وفي حين يقرر ليفي ستراوس أن الفضل يعود إلى روسو كمؤسس للعلوم الاجتماعية، وهو الفضل الذي نسبه رادكليف براون لمونتيسكيو؛ تدين أساليب التقاليد البنائيّة والوظيفية البنائيّة بالكثير للمذهب العقلاني لدى روسو والنزعة التجريبية عند مونتيسكيو.

وعند بزوغ فجر القرن التاسع عشر طرح سان سيمون، ومن بعده تلميذه أوغيست كونت، أفكاراً زاوجت بين اهتمام مونتيسكيو بإقامة وتأسيس علم يختص بدراسة المجتمع، ورغبة في دمج هذا العلم ضمن إطار يضم الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء. كتب سان سيمون القليل وعلى نحو رديء، ومع ذلك نرى في كتاباته، وكذا في محاضرة كونت الشهيرة عن العلم الاجتماعي، على وجه الخصوص 1869) (208–166 :[1839]، بزوغاً لميدان معرفي سماه كونت علم الاجتماع. وقد تضمن مجال علم الاجتماع المطروح آنذاك أفكار مونتيسكيو وسان سيمون وكُتاب فرنسيين آخرين، وكذلك جانباً كبيراً مما عرفناه في وقت لاحق على أنه التفكير التطوري الأنثروبولوجي عن المجتمع.

تدين كافة العلوم الاجتماعية، ولا يُستثنى من ذلك علم الاجتماع، على الأقل في جانب من أصولها لما عُرف في إنجليزية القرن الثامن عشر بالفلسفة الأخلاقية. أن البيولوجيا الحديثة قد نشأت عن اهتمامات القرن الثامن عشر بالتاريخ الطبيعي (المصطلح الذي أطلق عليها آنذاك). وبمعنى معين انبثق علم الاجتماع من تسمية مقصودة لهذا الميدان الصاعد صكها كونت، الذي ارتأى بوضوح أن علم الاجتماع يشبه البيولوجيا في منهجه. وبرغم وضوح التطور الخطي لعلم الاجتماع من الأفكار قبل الكونتية (Pre–Comtean) عبر كونت وصولاً إلى أتباعه وخلفائه، فإن تطور الأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا على عكس ذلك، أي غير واضح. فالأفكار الأنثروبولوجيّة قد سبقت تهيكل وتشكل الميدان وصوغ مسمى له. وكما رأينا في الفصل الأول وجد المصطلحان «أنثروبولوجيا» و«إثنولوجيا» على نحو مستقل تربطهما رابطة واهية بما تشكل فيما بعد على أنه الأنثروبولوجيا الاجتماعية السائدة.

تعددية الأصول وأحادية الأصل

يتردد غالباً أن مطلع القرن التاسع عشر قد مثّل حقبة الاهتمام المحدود بمؤرخي الأنثروبولوجيا. ويقرر من يشيرون إلى حركة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفها فجر ظهور العلم الذي ننتمي إليه، أن مطلع القرن التاسع عشر هو خطوة إلى الوراء. ويعتبر أنثروبولوجيّو نهاية القرن التاسع عشر أن الجزء الأول من هذا القرن هو العصر الذي سبق تحول المبادئ الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا إلى مبادئ مقبولة ومعترف بها. ومن المؤكد أن كلتا الرؤيتين صادقتان. ومع ذلك تعتمد الأنثروبولوجيا كما نعرفها على قبول فكرة أحادية الأصل، لذلك كان الجدل بين أصحاب نظرية أحادية الأصل ونقادها البداية الأولى للأنثروبولوجيا كميدان معرفي.

ويعني مصطلح أحادية الأصل (Momogenesis) «الأصل الواحد»، بينما يعني مصطلح تعددية الأصل (Polygenesis) «أكثر من أصل واحد». وقد ارتأى أصحاب نظرية أحادية الأصل من أمثال جيمس كوليس بريتشارد (James Cowles Prichard)، وتوماس هودكن (Thomas Hodgkin)، وسير توماس فاويل باكستون (Sir Thomas Fowell Buxton) أن للجنس البشري أصل واحد، في حين رأى خصومهم، الذين ناصرهم روبرت نوكس (Robert Knox) وجيمس هنت (James Hunt) فيما بعد، أن للجنس البشري أصولاً متعددة، وأن «السلالات» كانت مماثلة للأنواع (الإنسانية) (Species).

وتفترض الأنثروبولوجيا الحديثة أن كل الجنس البشري متماثل بصفة أساسية، من الناحيتين البيولوجية والسيكولوجية. وقد كان هذا الرأي متأصلاً لدى مونتيسكيو في مناقشته وتأكيده على أن المناخ، لا البيولوجيا أو القدرة العقلية، هو الذي جعل الثقافات مختلفة. وفي مطلع القرن التاسع عشر، اعتُبر هذا التفكير أحادي الأصل أو التطوري ليبرالياً من الناحية السياسية، بينما عُد في بعض الدوائر تفكيراً راديكالياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ ومضامين. وتعتمد نظريات التطور الثقافي، تماماً مثل النظريات النسبيّة الحديثة للقرن العشرين التي تبناها أعداء العنصرية والتمييز العنصري (الذين تناولهم الفصل السابع من هذا الكتاب بالنقاش)، على قبول فرضية التشابه والتماثل البيولوجي والذهني بين كافة الشعوب. وعلى الرغم من أن أصحاب نظرية التطور البيض من الأوروبيين والأميركيين قد استشعروا أنفسهم أسمى

وأرقى من البشر الذين ينتمون إلى «سلالات» أخرى، فإنهم مع ذلك اعتقدوا أن المجتمعات قاطبة قد تطورت عبر مراحل التطور ذاتها. لذلك أصبحوا على قناعة بأن دراسة السلالات «الأدنى» من شأنها أن توفر لهم معرفة بالمراحل المبكرة التي اجتازتها مجتمعاتهم. ومع ذلك افتقرت نظرية تعدد الأصول في مطلع القرن التاسع عشر كذلك إلى هذا الاعتقاد. وبناء على ذلك، لم يخترع أنصار نظرية تعدد الأصول، ولم يكن لديهم ما يجعلهم قادرين على أن يخترعوا الأنثروبولوجيا كما نفهمها اليوم.

وعلينا في السياق الحالي أن نترك تاريخ الأفكار ونتحول بدفة النقاش إلى سياسات الميدان الناشئ. فقد تمركز معسكر أصحاب نظرية أحادية الأصل في تنظيمين رئيسيين: جمعية حماية السكان الأصليين (Aborigines Protection Soci- ety أو (APS)، التي تأسست في العام 1837، وجمعية لندن الإثنولوجية (Ethno- logical Society of London أو (ESL)، التي تأسست في العام 1843 (انظر: (Stocking 1971)). كانت الجمعية الأولى تنظيماً يختص بحقوق الإنسان، ذلك في حين نشأت الجمعية الثانية من الجناح العلمي للجمعية الأولى. وقد انتمى كثير من قادة الجمعيتين إلى طائفة الكويكرز (الأصحاب)[9] (Quakers). في ذلك الوقت، كان يُسمح لأعضاء الكنيسة في إنجلترا وحدهم بالالتحاق بالجامعات، أما الكويكرز الذين يرغبون الالتحاق بالجامعة فقد كانوا يتلقون دروسهم خارج أسوارها. أما بريتشارد (Prichard) (وكان صحابياً آنذاك برغم تحوله فيما بعد إلى أحد أتباع الكنيسة الإنجليزية) فقد تلقى وهودجكن دروسهما في جامعة ايدنبرغ، بينما تلقى باكستون تعليمه بجامعة دبلن (Dublin). وقد حدث أن تبنى بريتشارد وهودجكن أفكاراً استلهماها من ممثل التنوير الأسكتلندي الأخير، دوغالد ستيورات (Dougald Stewart) الذي تشكلت أفكاره الأنثروبولوجيّة بصفة أساسية من مونتيسكيو. فقد حملا شعلة مذهبه أحادية الأصل الصغيرة المتوهجة عبر العصور الحالكة لهيمنة مذهب تعددية الأصل. وكان بريتشارد وهودجكن وباكستون أطباء جمعوا بين المهنة والدعم المشوب بالعاطفة لمعتقداتهم في الكرامة والسمو الإنساني، وذلك من خلال

(9) جمعية الصاحبيين أو الأصحاب، هي طائفة مسيحية أسسها جورج فوكس (George Fox) في العام 1650. والمصطلح يعني في مدلوله الحرفي الأصحاب المهتزين أو المرتجفين، وقد اشتُق هذا المدلول من حركات الارتجاف والاهتزاز التي صدرت عن المشاركين في اجتماعات الأصحاب الأولى. وتؤكد طائفة الأصحاب على التزام البساطة في الملبس، وتمقت الطقوس الخارجية وتناهض الحروب (المترجم).

جمعية حماية السكان الأصليين (APS) من ناحية، والفهم العلمي الطبيعي الناتج للجنس البشري وذلك من خلال جمعية لندن الإثنولوجية (ESL) من ناحية أخرى. كذلك ساهم هودجكن في تأسيس وتدشين الإثنولوجيا في فرنسا، وحقق رغم ذلك شهرة وفيرة بعملة المهم في علم الأمراض. وأصبح باكستون عضواً إصلاحياً بارزاً في البرلمان، وانصب أحد اهتماماته على تحسين الظروف والأوضاع المعيشية للسكان الوطنيين في المستعمرات البريطانية الأفريقية.

وقد كان روبرت نوكس القائد المبكر لأصحاب مذهب تعددية الأصول، وهو عالم تشريح، تولّى تشريح جثتين للصّي مقابر غير شهيرين في ايدنبرغ تحولا إلى قتلة، وهما وليام بيرك (William Burke) ووليام هير (William Hare). وقد قرر في كتابه **سلالات البشر: شظية صغيرة** (*Races of Men: A fragment*) (Knox 1850)، على غرار كاميس، أن السلالات البشرية المختلفة هي بالفعل أنواع مختلفة، وأنها قد نشأت منفصلة. أما بريتشارد فقد دفع، في الطبعات المختلفة من كتابه **بحوث في التاريخ الطبيعي للإنسان** (*Researches into The Physical History of Man*) (انظر على سبيل المثال: [1813] 1973)، بمسألة أحادية الأصل. ونُشر كتابه في خمس طبعات، وبقي لردح من الزمن كراسة دعاية تطورية مبكرة. إن بريتشارد لم يؤمن بالضرورة بأن أفراد «السلالات» متساوون من ناحية القدرة العقلية، لكنه آمن بأن السلالات «الدنيا» امتلكت القدرة على التحسن والتطور. وبرغم أن رؤية من هذا النوع تعتبر اليوم، على نحو صائب، رؤية رجعية فإنها شكلت آنذاك منارة هادية حقيقية لليبرالية، وذلك في أحلك عصور الأنثروبولوجيا ظلمة.

ومع الإدراك المتأخر يكون من السخرية إهمال أنصار مذهب تعددية الأصول الاختلافات بين الجماعات الإنسانية. وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم «أنثروبولوجيون»، في حين آثر السواد الأعظم في معسكر مذهب أحادية الأصل مصطلح أقل تمركزاً حول الجنس البشري (Species – Centered) وهو «إثنولوجيون». وقد ساهمت معاركهما في هيكلة وتكوين ميدان الأنثروبولوجيا، ولسوف ننكر تلك الحقيقة الأساسية إذا تجاهلنا المعركة وتذكرنا فقط أسلافنا الفكريين المنتصرين وحدهم، ونقصد أصحاب مذهب أحادية الأصل. ويجب أن نتذكر كذلك أن ميدان الأنثروبولوجيا يشمل دراسة الطبيعة البشرية المشتركة لدى «الأجناس» كافة، والاختلافات الثقافية بين الشعوب.

خلاصة ختامية

من المستحيل تعيين لحظة محددة لبداية ونشأة الأنثروبولوجيا، ومع ذلك لا يخالجنا شك في أن الأفكار الأنثروبولوجيّة قد ظهرت قبل فترة طويلة من تدشين ميدان الأنثروبولوجيا. ومن الأفكار الحاسمة التي يتوجب تعمقها لفهم نشأة الأنثروبولوجيا فكرتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، كما صيغتا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعلى الرغم من مضي وقت طويل على نبذ هذه الأفكار من جانب العلماء الاجتماعيين، فإنها تمثل مع ذلك منطلقاً قياسياً أو قاعدياً للجدل الدائر حول طبيعة المجتمع.

وقد شملت اهتمامات القرن الثامن عشر الأنثروبولوجيّة بالأطفال البريين الوحشيين، والأورانج أوتان، ونظريات «الحياة الوحشية». وغابت حينذاك الإثنوغرافيا كما نعرفها. واليوم يُنادى بمونتيسكيو وروسو كمؤسسين للعلم الاجتماعي. ويتميز التقليد السوسيولوجي الذي انحدر عن مونتيسكيو بتوازياته مع التقليد الأنثروبولوجي. وتشير إحدى رؤى تأسيس الأنثروبولوجيا إلى أنها تولدت من الجدل المحتدم بين أصحاب مذهب تعددية الأصل وأصحاب مذهب أحادية الأصل في مطلع القرن التاسع عشر. واليوم ترث الأنثروبولوجيا ككل الفرضية الأساسية لنظرية أحادية الأصل والتي مؤداها أن الجنس البشري نوع واحد.

قراءات إضافية:

Slotkin's *Readings in early Anthropology* (1965) presents an excellent selection of short pieces from original sources, while Adam's *Philosophical Roots of Anthropology* (1998) covers in more depth some of the issues touched on here. This classic work on natural law is Gierk's *Natural Law and the Theory of Society* (1934).

My essay *Ornag Outang and the definition of man* (Barnard 1995) gives further details of the debate between Kames and Monboddo. See also Berry's *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (1997) and Corby and Theunissen's *Ape, Man, Apeman* (1995). A useful reference book on the period is the Yolton's *Blackwell Companion to the Enlightenment* (1991). See also Daiches, Jones, and Jone's *A Hotbed of Genius* (1986).

Levine's *Vision of the Sociological Tradition* (1995) presents an excellent overview of sociology and general social theory. His approach is similar to the one given in this book for anthropology, though with greater emphasis on national traditions. Stocking's essay *What's in a name?* (1991) describes the founding of the Royal Anthropological Institute against a background of dispute between monogenists and polygenists. See also Stocking's Introductory Essay in the 1973 reprint of Prichard's *Researches into the Physical History of Man.*

الفصل الثالث

المنظورات المتبدلة للتطور

صار المسرح مهيئاً، خلال ستينيات القرن التاسع عشر، لظهور وبروز الأنثروبولوجيا التطورية وذلك في إطار ما عُرف عادة، في ذلك الوقت، بالإثنولوجيا، في بريطانيا وأوروبا. حدث ذلك بالفعل وتحقق في علم الآثار، بخاصة في الدانمارك. فهناك راجت نظرية المراحل الثلاث (العصر الحجري، وعصر البرونز، وعصر الحديد) بصورة منظمة منذ حوالي عام 1836 على أيدي كريستيان يورغسن تومسن (Christian Jurgesen Thomsen)، وسيفِن نيلسون (Sven Nilsson) وآخرين (انظر: (Trigger 1989: 73-86)). ومع ذلك، يمكن الدفع بأن ما صار يعرف بالأنثروبولوجيا البريطانية لم ينبثق بدرجة كبيرة من هذا المصدر، أو من الأفكار التطورية في البيولوجيا، ولكن نشأ عن إشكاليات العلاقة بين «الوحشي» المعاصر أو المجتمعات «البدائية» من ناحية، وإنجلترا في العصر الفيكتوري من ناحية أخرى.

يسعى هذا الفصل إلى بحث بعض التشابهات والاختلافات بين التقاليد البيولوجية والتقاليد الأنثروبولوجيّة. كذلك يُؤرخ لنشأة الأنثروبولوجيا التطورية في بريطانيا بصفة أساسية خلال منتصف القرن التاسع عشر، وكذا نموها السريع كنموذج إرشادي رئيسي لفهم المجتمع الإنساني، وذلك قبل بزوغ النظريتين الوظيفية والنسبيّة. تغطي بؤرة النقاش كذلك اتجاه العودة والارتداد إلى التفكير التطوري الذي تبدّى في منتصف القرن العشرين، خاصة في الولايات المتحدة، وتنامي الأفكار التطورية قبيل نهاية القرن العشرين.

وبصفة أساسية، هناك أربعة اتجاهات فقط اتخذها الفكر التطوري في الأنثروبولوجيا: التطورية أحادية الخط (Unilinear Evolutionism)، والتطورية

العامة (الكونية)، والتطورية متعددة الخطوط (Multilinear)، بالإضافة إلى الداروينية الجديدة. تعد الثلاثة الأولى اتجاهات تدرجية، وقد صدرت مسمياتها عن جوليان ستيوارد (29-11 :[1953] 1955)، وكان أحد ممارسي التطورية متعددة الخطوط. وقد اتخذت الداروينية الجديدة مظاهر مختلفة، بداية من البيولوجيا الاجتماعية في السبعينيات وآثارها في الاتجاهات الأحدث التي تتناول أصل الثقافة الرمزية.

التقاليد البيولوجية والأنثروبولوجيّة

صنّف مفكرو العصور الوسطى الموسوعيون الكون من أعلى إلى أسفل - من الله إلى الملائكة إلى الإنسان؛ ومن الإنسان إلى القردة، ومن القردة إلى الديدان؛ ومن الحيوانات إلى النباتات. وقد آمنوا بأن العالم منظم، وبأن باستطاعتهم استنتاج النظام الذي وجد عليه وفقاً لمبادئ مُتضمنة في «السلسلة الكبرى للوجود»، التي وحّدت وجمعت الكائنات الحية كافة. وقد استُعمل المصطلح بصورة مكثفة خلال القرن الثامن عشر، وتعد النظرية الحديثة للتطور تقنيناً لتلك الفكرة (انظر: Lovejoy (1936).

ومع ذلك ثمة اختلافان هامان بين السلسلة الكبرى للوجود ونظرية التطور. **الأول**، أن لمفهوم «التطور» مظهراً زمانياً وآخر مكانياً: إذ تتغير الأشياء أو تتطور خلال الزمن. **والثاني**، أن فكرة السلسلة الكبرى للوجود الكلاسيكية قد ارتكزت على فكرة ثبات الأنواع، في حين تعتمد نظرية التطور، في صيغتها البيولوجية، على فكرة مناقضة تنهض على تغير الأنواع. إذ تتطور الأشكال الأدنى إلى أشكال أعلى وأرقى.

ويبدي التطور الاجتماعي تماثلات مع التطور البيولوجي. يتضح ذلك في عالمنا المعاصر، حيث يتعلم معظم المثقفين (الذين يتلقون معارفهم عن طريق الكتب) التطور البيولوجي قبل أن يتعلموا شيئاً عن الثقافات الأخرى. كذلك واضح في نهاية القرن التاسع عشر، حينما اعتُبر التقدم الاجتماعي غالباً مماثلاً للتطور البيولوجي. ومع ذلك فإن رؤية التطور الاجتماعي على هذا النحو من شأنه أن يقلب حادثة تاريخية رأساً على عقب. إذ إن القبول التام بفكرة «التقدم» في الدوائر الأكاديمية قد سبق نظرية التطور بصورتها المعروفة لنا. فقد سلم مفكرو القرن الثامن عشر بفكرة تقدم الجنس البشري وذلك في إطار فرضية الثبات أي عدم القابلية للتغير البيولوجي، وفي نهاية القرن التاسع عشر فقط صارت نظريات التطور الاجتماعي الحديثة مترافقة

ومتحدة مع أفكار مثل «الصراع المتبادل» (Mutual Struggle) أو «بقاء الأصلح»، أي القادر على التلاؤم.

إن الحد الفاصل بين السلسلة الكبرى للوجود والنظرية التطورية دقيق ومحدد تماماً، كما أن المعتقدات المتعلقة بميكانزمات التغير البيولوجي متنوعة. وقد اعتقد لينيوس (Linnaeus)، وهو أساساً معادٍ للتطورية، في وجود نسق للتهجين (Hy-bridization)، تشكل بمقتضاه الهجائن وتنتج بصورة ثابتة أجناساً جديدة. ويبدو أن كونت دو بوفون (Comte de Buffon) قد غير رأيه وذلك في سياق إنجاز مجلد يتألف من (44) جزءاً، ويحمل عنوان **التاريخ الطبيعي** (*Histoire naturelle*) (1749–1804)، إذ إنه في البداية رفض وجود ارتباط سلفي بين الأنواع المختلفة، وتحول فيما بعد إلى تبني رؤية التدهور، أو معاداة التطورية. وقد حاول أن يبرهن على أن عدداً محدداً من الأشكال الحيوانية القديمة المنبثقة قد تطور إلى كثرة هائلة من الأشكال الحديثة الأقل نقاءً.

ارتأى جان بابتست دو لامارك (Jean–Baptiste de Lamarck) (1914 [1809])، في كتابه **الفلسفة الحيوانية** (*Philosophie Zoologique*) أن كل خط للسلالة يتطور لينتج أشكالاً للحياة أكثر تطوراً، بيد أن الأشكال المبكرة تستمر في التكاثر بواسطة التوالد التلقائي. كما زعم أن الأميبا الأكثر بدائية وقدماً قد تطورت إلى قنديل البحر. وتطورت في نهاية الأمر إلى الأسماك، والى الزواحف في وقت متأخر ثم إلى الثدييات. وفي غضون ذلك، تطورت الأميبا المتولدة في وقت أحدث إلى قنديل البحر والأسماك، ولكنها لم تصِر بعد زواحف أو ثدييات. كذلك سوف تتكاثر الأميبا الأخرى في وقت أحدث لتكون قنديل البحر، ولكنها لم تتحول إلى أسماك بعد. وتتحسن الأعضاء أو تعتل في رأي لامارك وفقاً لاعتيادها على إمكانياتها الكامنة من عدمه. وذهب كذلك إلى أن الأفراد اكتسبوا الخصائص والسمات التي تنتقل إلى الأولاد. على سبيل المثال إذا حدث واكتسبت فتاة مهارة الرسم في عمر مبكر، فإنها تنقل تلك المواهب إلى أطفالها في الرحم. ومن الواضح أن لامارك تبنى فكرة التطور، بيد أنه أساء فهم ميكانزم هذا التطور.

نبذ تشارلز داروين (Charles Darwin) (1859) رؤية لامارك. وقرر بدلاً منها أن التطور ينشأ فقط عن طريق انتقال ما يعرف الآن بالسمات الوراثية. وأن الطفرة

العرضية أنتجت تنوعاً هائلاً، وأن الأشكال الأكثر نجاحاً في بيئاتها تتكاثر ويعاد إنتاجها بصورة أكثر فعالية. وقد وصف داروين، متفقاً مع ألفريد راسل والاس (Alfred Russel Wallace) (الذي توصل إلى نتائج مماثلة)، ميكانزم التطور بأنه «انتخاب جنسي». وما دام هؤلاء الأفراد وحدهم، القادرون على البقاء للتكاثر، سوف ينقلون جيناتهم (مورثاتهم)، فإن الطفرات التي تحقق هذا البقاء سوف تكون مفضلة. وتشجع العزلة حدوث تغير أكبر، وتشكيل أنواع جديدة في نهاية الأمر. وما أن صارت أفكار داروين رائجة ذائعة، حتى صارت مضامينها العميقة ماثلة ومنتشرة في الثقافات الغربية، حيث اعتُبرت هذه الأفكار معول تهديد للأرثوذكسية المسيحية. وبالطبع صار تأثيرها في العلوم الاجتماعية عميقاً غائراً (انظر: Kuper 1994).

ومع ذلك يجانبنا الصواب إذا نظرنا إلى كافة التطورات في الأنثروبولوجيا التطورية بوصفها ببساطة امتداداً للنظرية الداروينية. فالفكر التطوري في الأنثروبولوجيا كان أسبق من داروين. فقد نشر داروين عمله ذا الصبغة الأنثروبولوجيّة الناصعة (هنا آثر داروين استعمال كلمة إثنولوجي) **أصل الإنسان** (*The Descent of Man*) في العام 1871، وهو العام نفسه الذي نُشرت فيه الأعمال الهامة لكل من لويس هنري مورغان، وإدوارد بيرنت تايلر. ومن المثير للجدل أن نظرية لامارك، برغم تصدعها في البيولوجيا، قد اتسمت بالمعقولية والقابلية للفهم مقارنة بنظرية داروين بوصفها مناظرة أو مماثلة لتفسير التطور الثقافي التدريجي، أو أحادي الخط، أو العام. وعلى الرغم من أن السمات البيولوجية قد لا تنتقل في الرحم على ما ذهب لامارك، فإن السمات الثقافية حديثة الظهور قد تنتقل بسرعة من شخص لآخر. وأن السمات الثقافية الجديدة قادرة على تغيير وتحويل العلاقات الاجتماعية الموجودة. وتصبح المجتمعات أكثر تعقيداً وتركيباً مع استمرار تلك العملية.

التطورية أحادية الخط

التطورية أحادية الخط (Unilinear Evolutionism) نظرية تقوم على فرضية وجود خط غالب ومسيطر للتطور. وبتعبير آخر، تجتاز كل المجتمعات مراحل التطور نفسها. وبما أن المجتمعات تتقدم بمعدلات مختلفة، فإن المجتمعات الأبطأ تبقى عند مستوى «أدنى» من تلك المجتمعات التي تتقدم بسرعة ووتيرة أكبر. يثير كل ذلك بالطبع تساؤلاً عما يعنيه بالضبط أن تتقدم أو تتطور النظم الاجتماعية. هنا أكد أنصار

مختلفون لنظرية التطور في خط واحد على أشياء مختلفة: الثقافة المادية، وسائل المعيشة، التنظيم القرابي، المعتقدات الدينية. ومع ذلك يؤكد هؤلاء جميعاً على ترابط تلك الظواهر، لذلك تؤدي التغيرات التي تعتري أساليب المعيشة، على سبيل المثال، إلى حدوث تغيرات تطورية في التنظيم القرابي والمعتقد والممارسة الدينية، وهكذا.

مين، لوبوك، ومورغان

نشأت فكرة التطور في خط واحد عن رؤى أصحاب نظرية أحادية الأصل في مطلع القرن التاسع عشر، بيد أن صعود هذه الفكرة إلى الذروة كان في نهاية القرن نفسه عندما صارت فكرة محورية في الفكر الأنثروبولوجي. وكانت «العائلة» في مقابل «العقد الاجتماعي» القضية الرئيسة الأولى المطروحة للنقاش آنذاك: وقد أدى هذا النقاش مباشرة إلى تبلور نظرية القرابة، التي تعد مرحلة رئيسة في الجدل الأنثروبولوجي منذ ذلك الحين.

استمرت نظرية العقد الاجتماعي أساساً ومرتكزاً للتفكير القانوني لما يقارب المائتي عام. وفي العام 1861، انقلب القانوني الأسكتلندي سير هنري مين على الفكرة نظراً لطبيعتها المصطنعة الزائفة، واستعمالها فيما اعتبره خيالات قانونية معيبة. وقرر، اعتماداً على معرفته المتخصصة بالقانون الروماني (الذي افترض إيغاله في القدم)، أن المجتمع ينشأ في العائلة، والجماعات القرابية التي تتكون على أساسها. وفي غياب أية معارضة صارخة من داخل الجمعية الأنثروبولوجيّة، صارت العائلة والقرابة بكل بساطة المنتصرة. ومع ذلك قاد ذلك في نهاية الأمر إلى احتدام حشد من الجدالات والمناظرات العنيفة حول شكل العائلة وأنساق النسب التي سادت حقبة ما قبل التاريخ، وعلاقة هذه الأنساق «بالإباحية الجنسية البدائية»، وفكرة «الملكية الخاصة»، والتوتمية، وتحريم الزنا بالمحارم (انظر: Kuper 1988).

وبعد حوالي عقد على صدور كتاب مين، قفز سياسيان سابقان من على ضفتي الأطلنطي إلى الصدارة كأنثروبولوجيين. جلس سير جون لوبوك (John Lubbock) تحت قبة مجلس العموم البريطاني عضواً برلمانياً ليبرالياً عن جامعة لندن، ثم ما لبث أن ارتقى إلى رتبة نبيل حاملاً لقب لورد أفبيري (Lord Avebury). واتخذ لوبوك من الصرافة مهنة له، ويتذكره الناس اليوم بمشروع القانون الذي أسس «لإجازات البنوك» (وقد أطلق عليه هذه التسمية لينال دعم المعارضة المحافظة، وهو الدعم

الذي كان سيخسره إذا أطلق عليها «إجازات العمال»). بالإضافة إلى ذلك كتب في الأنثروبولوجيا وعلم الآثار والعلوم الطبيعية بوفرة.

وتتميز مهنة لويس هنري مورغان بتشابهات معينة: فقد حقق نجاحاً في أعمال التجارة إلى جانب اشتغاله بالسياسة والتأليف الهاوي غير المحترف لبعض الكتب في التاريخ الطبيعي. كما كان أحد أساطين الممولين الذين شاركوا في مد أو شق خطوط السكك الحديدية لبعض الوقت، وسيناتور جمهوري عن شمال نيويورك. والحقيقة أن شهرته السياسية جاءت خافتة إذا ما قورنت بشهرة لوبوك. ومع ذلك كان تأثيره تهكمياً مثيراً للسخرية بصورة عميقة - ذلك لأن أفكاره الأنثروبولوجيّة الرئيسة تبناها ودافع عنها كارل ماركس وفريدريك أنجلز على وجه الخصوص 1972) [1884]). وقد صدم تأكيد السيناتور الجمهوري على الملكية الخاصة باعتبارها القوة الدافعة للتطور شعور معجبيه الشيوعيين. وقد التقى لوبوك ومورغان عام 1871 وناقشا تلك القضايا، وذلك أثناء زيارة مورغان لإنجلترا.

ويلتصق مورغان في الذاكرة بأمرين أساسيين: **الأول**، أن مورغان كان واحداً من المنظرين القلائل للغاية الذين أجروا بحثاً ميدانياً جاداً في القرن التاسع عشر. فبعد مقابلة وقعت مصادفة مع أحد أفراد قبائل الإيروكوا[1] الذي تلقى تعليماً غريباً وهو إيلي باركر (Ely Parker)، بات مورغان قادراً على إنفاق عدة سنوات في بحث الأيروكوا والشعوب الأميركية الأصلية الأخرى. وقد انصبت بحوثه، خصوصاً، على أنساق القرابة والنظم السياسية التقليدية، ونشط نيابة عنهم مدافعاً عن حقوق الأرض. الأمر **الثاني**، أن مورغان، بعد اكتشافه «النسق التصنيفي للقرابة» (الذي يقوم تحديداً على تصنيف أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية باستعمال مصطلحات تصنيف الأخوة والأخوات نفسها)، قد طور نموذجاً مقارناً لفهم أنساق القرابة على نطاق عالمي. واعتبر ذلك مفتاحاً لفك شفرة أو فض مغاليق حقبة ما قبل التاريخ التي اجتازها المجتمع البشري.

(1) الإيروكوا (Iroquois): أحد الشعوب الهندية الأميركية، يعيش من ظل من أفراده على قيد الحياة في نيويورك وأوكلاهوما وأونتاريو (Ontario) والكيبيك (المترجم).

الانتساب إلى الأم في مقابل الانتساب إلى الأب

اعتقد غالبية علماء القرن التاسع عشر أن «الانتساب إلى الأم» (Matrilineality) كان أسبق في الوجود من «الانتساب إلى الأب» (Patrilineality)، بيد أنهم تبنوا مع ذلك رؤى متباينة عن الدليل على ذلك، والأسباب التي أدت إلى ظهور نسق نسب في خط واحد أولاً ثم انبثاق نسق آخر عنه. أكد لوبوك بالدليل بعض الشك حيال أهمية ودلالة نظام الانتساب إلى الأم البدائي، ولكنه قبل بفرضية مؤداها أن المجتمعات الأمومية تطورت عبر خطوط متماثلة. واعتقد أن الانتساب إلى الأم كان أكثر شيوعاً في وقت ما عندما لم يتطور الزواج كلية. واعتقد أنه بعد تطور نظام الزواج تماماً، بدأت الملكية في الانتقال من الرجل إلى أبنائه (الانتساب إلى الأب)، وذلك بصورة مفضلة على انتقالها إلى أبناء أخواته (الانتساب إلى الأم). علاوة على ذلك أوضح لوبوك كذلك أن أكثر المجتمعات «وحشية» لم تعرف نظام الزواج، ولم تبجل «عفة الأنثى» بدرجة كبيرة، كما عاملت النساء بوصفهن أدنى منزلة ومكانة من الرجال. وهكذا لم يؤيد لوبوك نظريات سلطة الأم المتطرفة الآخذة في الظهور والتشكل آنذاك. وعلى الجانب المدافع بوضوح عن الانتساب إلى الأب، ارتأى مين (Maine 1913 [1861]) أن الانتساب إلى الأب وجد لدى الرومان القدامى وكذلك العبرانيين والإغريق والشعوب التيوتونية[2]: ولم يرَ مبرراً للاعتماد على أو الاهتمام بالإثنوغرافيا التي تجري في أماكن بعيدة أو بافتراضات إضافية بعيدة عن أعمال أسلافه فلاسفة القانون، إذ تكفي هذه الأعمال للدراسة.

تجادل العلماء الذين تبنوا فرضية أسبقية الانتساب إلى الأم مع كل من: أنصار نظرية الانتساب إلى الأب، وأنصار نظرية الانتساب إلى الأم الآخرين. ولم يهتم مورغان وعدوه الرئيسي اللدود ماكلينان (John Ferguson Mclennan) (الذي عمل بالمحاماة وكان برلمانياً صانعاً للقوانين بأسكتلندا) بأصحاب نظرية الانتساب إلى الأم، وادخرا جل انتقاداتهما العنيفة لبعضهما البعض. وقد تركز الجدل الدائر بينهما حول الأسباب الكامنة وراء ظهور الانتساب إلى الأم في مرحلة أسبق من الانتساب إلى الأب. فقد حاجج ماكلينان ([1865] 1970) بأن النضال للحصول على الطعام في العصور المبكرة الممعنة في القدم أدى إلى قتل الإناث. وأفضى انخفاض أعداد النساء

(2) الشعوب التيوتونية (Teutonic): شعوب جرمانية قديمة (المترجم).

نتيجة لذلك إلى سيادة نمط تعدد الأزواج (أي زواج المرأة الواحدة بأزواج عديدين). وقد افتقر أفراد تلك المجتمعات القديمة إلى القدرة على تحديد الأب الذي أنجب طفلاً بعينه، لذلك صاروا ينظرون إلى النسب باعتباره أمومياً. وفي فترة متأخرة نشأ الانتساب إلى الأب، عندما بدأ الرجال في أسر النساء ثم تبادلهن مع رجال ينتمون إلى زمرة أخرى.

أقام مورغان (1871; 1877) حجته على مصطلحات القرابة - التي اعتبرها قليلة الأهمية أو لا أهمية لها. وكان انتشارياً في عرض جزء من مناقشته. ذلك أن نظام النسب أو الانحدار القرابي في فرع الأم، ونظام الميراث، ومصطلحات العلاقة، التي ميزت شعوب الأيروكوا بولاية نيويورك والأونتاريو (الذين درسهم مورغان خلال أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر) تماثل جميعها، بطرق معينة، تلك الموجودة في جنوب آسيا. وقد لاحظ مورغان كذلك أن جماعات الأوجيبوا[3] المجاورة لديها مصطلحات اتسمت ببناء متشابه على الرغم من تحدثها لغات مختلفة تماماً. برر مورغان ذلك بأن الشعوب الأولى بأميركا الشمالية لا بدّ وأنها قد وفدت إليها من آسيا، وهي حقيقة صارت راسخة بصرامة الآن، رغم اعتبارها افتراضاً تخمينياً آنذاك. وقد جادل أيضاً بأن الشعوب الآسيوية كانت أمومية. أن تصنيف تلك الشعوب المعروف والرائج للأب والعم باستخدام مصطلح القرابة نفسه، وتصنيفها لأبناء العمومة أو الخؤولة المتوازنة «كأخوة» و«أخوات»، يدل في رأي مورغان على وجود نسق لزواج أخوة عديدين وامرأة واحدة. ويرى مورغان أن النسب الأمومي قد انبثق عن هذا النسق.

ويعتقد مورغان أن مصطلحات القرابة بطبيعتها محافظة (مقاومة للتغير)، ومن ثم فهي تعكس الحقائق الاجتماعية القديمة. وبتعبير آخر تحفظ تلك المصطلحات ملامح الأشكال الماضية للتنظيم الاجتماعي، وذلك لأن جوانب أخرى للمجتمع تتغير بسرعة تفوق سرعة تغير المصطلحات التي يستعملها أفراد هذا المجتمع. وفي مشروع مورغان، نشأ النسب الأبوي في وقت متأخر نوعاً ما، متزامناً ومترافقاً مع ظهور الملكية الخاصة وما يرتبط بها من قوانين للميراث، تستند على انتقال الملكية من الأب إلى الابن. وقد مثلت شعوب الإيروكوا الأمومية مرحلة وسطى في التطور،

---

(3) الأوجيبوا (Ojibwa): أحد الشعوب الهندية الأميركية الذي استقر فيما يعرف الآن بكندا والولايات المتحدة، وذلك في إقليم يحيط ببحيرة هورون (Huron) وسوبريو (Superio). وتحدث أفراده لغة Algon-quian (المترجم).

تتموضع قبل مرحلة النسب الأبوي، لكنها أعقبت بفترة طويلة ما أُطلق عليه مرحلة «الإباحية الجنسية». وقد تطورت مرحلة الإباحية الجنسية المبكرة إلى نسق للتعايش (عن طريق الزواج) (Cohabitation) أو التزاوج بين الأخوة والأخوات، وهي الممارسة التي أفرزت «أسـرة كوميونية أو مشاعة» (Communal Family)، وقد رُصدت في هاواي، يخول وفقاً لها لجماعة من الأخوة وزوجاتهم، أو من الأخوات وأزواجهم، استحواذ عام مشاع على بعضهم البعض. وقد عكس ذلك في عصره إحدى التقاليد السائدة في هاواي، وتقضي بأن جماعة قرابية معينة لاتزال تصف القرابة (Relationship) بمصطلح (Penalua)، أي العلاقة الجنسية غير المشروعة، برغم اختفاء وتلاشي ممارسة التملك الجنسي المشاع (وذلك إذا افترضنا أن لها وجوداً في الأصل). ويُصنف نسق مصطلحات القرابة في اللغات الهاوايية والبولينيزية، بدورها، على أساس الجيل، إذ يطلق على الآباء وأخوتهم جميعاً مصطلح «أب»، بينما يطلق على «الأم» وأخواتها وأبناء عمومتها أو خؤولتها مصطلح «أخ» و«أخت».

طرح المحامي السويسري ج. ج. باخوفن (J. J. Bachofen)، في عمله «هذا النظام الأمومي» (Das Mutterrecht)، رؤية أخرى للتفوق الأمومي. وقد اعتمدت نظريته على حركة نسوية مبكرة مزعومة قوّضت الهيمنة الذكورية البدائية. ويقول إنه في وقت لاحق انبعثت السلطة الذكورية. وقد اشتمل الدليل الذي ساقه باخوفن إلى حد بعيد على رواسب لأفكار عن معبودات أنثوية (في المرحلة الأمومية)، وعلى الكشف الإثنوغرافي لعادة الكوفيد (Couvade) بأميركا الجنوبية (في مرحلة التقويض الذكوري للسلطة الأنثوية). والكوفيد كلمة فرنسية تشير إلى عادة يتظاهر وفقاً لها أزواج النساء الحوامل بأنهم حوامل، وقد دأب السكان الأصليون بأميركا الجنوبية على فعل ذلك بقصد تضليل وإبعاد الأرواح الحاقدة الشريرة عن الزوجة والجنين. والحقيقة أن باخوفن قد خلط بين الانتساب إلى الأم (Matrilineality) والنظام الأمومي (Matriarchy) (استحواذ الأمهات على مقاليد السلطة والسيادة)، ومع ذلك أيد نظريته تلك بعض الأتباع في عصره. كذلك أرهصت نظريته بالمنظورات الثورية الأكثر حداثة، والمنظورات النسوية عن «المجتمع البدائي».

ومن المهم أن نتذكر أن هذه المناقشات كافة قد أُثيرت ضمن إطار نظرية التطور في خط واحد، مع محدودية الاهتمام بالتنوع الثقافي في حد ذاته. ومن منظور أصحاب

نظرية التطور في خط واحد، تمثلت أهمية التنوع الثقافي في كونه مؤشراً على المراحل المختلفة ضمن تطور شامل وعريض. ومما له دلالة كذلك أن معظم رواد وغلاة هذه النظرية الرئيسيين عملوا بالمحاماة. وكنوع من التسلية تجادل هؤلاء حول النسب، كما كانوا يتجادلون في عملهم حول دعاوى الميراث المتنافسة المتصارعة. وكان مما له أهمية لديهم منطق الحجة والبرهان والفارق الدقيق الذي تمثله. وثمة شعور حقيقي بأن الأنثروبولوجيا كما نعرفها قد بدأت مع القانون - سواء مترافقة مع فكرة القانون الطبيعي (والعقد الاجتماعي) أو مع المناقشات العنيفة عن الأسرة والقرابة التي صارت، بدءاً من مين وحتى المراحل التالية، بؤرة محورية للخطاب الأنثروبولوجي.

نظريات التوتمية

خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وبرغم طغيان الاهتمام بدراسة القرابة، صارت بعض العناصر الأخرى للثقافة محور النقاش. وقد كان الدين، وخصوصاً التوتمية، أحد تلك العناصر. وهنا قد تساعد رحلة إثنوغرافية قصيرة في جنبات «التوتمية» على توضيح واستجلاء نقاط الجدل والنقاش.

غالباً ما تُكتب كلمة «توتمية» اليوم بين علامتي اقتباس (« »)، وذلك نظراً للجدل الحقيقي الدائر حول ما إذا كانت المقولة ذاتها تمثل ظاهرة مفردة، خاصة أو محددة. حاجج العديد من الباحثين بأننا حينما نتحدث عن التوتمية، فإننا نتحدث في الحقيقة عن أشياء مختلفة في ثقافات مختلفة. ومع ذلك تصور كتاب القرن التاسع عشر التوتمية ظاهرة عالمية الانتشار، موجودة وماثلة في أميركا الشمالية والجنوبية الأصلية وأستراليا وآسيا وأفريقيا والباسفيك. ومن الأمور القابلة للجدل فرضية وجود عناصر «التوتمية» - التمثيل الرمزي للاجتماعي بواسطة الطبيعي - في الفكر الأوروبي كذلك، ولكن ليس بنفس الدرجة، وبالتأكيد ليس بنفس درجة التماسك أو الترابط المنطقي إذا ما قُورنت بنظيرتها في فكر الأستراليين الأصليين على سبيل المثال. وتعد الرمزية العسكرية مثالاً واضحاً - إطلاق أسماء أنواع حيوانية على وحدات أو عمليات عسكرية.

ومصطلح **توتم** من مصطلحات لغة الأوجيبوا. وقد صار ضمن اللغة الإنجليزية عندما استخدمه تاجر بريطاني في العام 1791، بيد أن أول وصف دقيق للأفكار التوتمية السائدة لدى الأوجيبوا صدر عام 1856، على يدي بيتر جونز (Peter Jones)، الذي

كان مبشراً ميثودياً[4]، وأحد زعماء الأوجيبوا في الوقت ذاته. وقد كان الإثنوغرافي التالي، في العام 1885، هو أحد أفراد الأوجيبوا، وقد انبعثت كافة التصورات عبر الثقافية للتوتمية، واستُقيت، على الأقل في جانب منها، من هذين التقريرين المحليين (انظر، على سبيل المثال: [Lévi–Strauss 1969b [1962). ويُقارن «التوتم» في تفكير الأوجيبوا بالمانيتو (Manitoo). وقد تم تمثيل التوتم بواسطة أنواع حيوانية، وهو يرمز إلى عشيرة أبوية. ويتجلى في الأساطير، وأن ثمة قاعدة مؤداها أن شخصاً معيناً لا يمكنه الزواج بشخص ينتمي إلى التوتم نفسه. أما المانيتو فيتم تمثيله أيضاً بواسطة أنواع حيوانية، ولكنه يجسد الروح الحارسة للفرد بدرجة أكبر من كونه الروح الحارسة للجماعة. ويتراءى المانيتو في الأحلام، ويُحرم على الشخص أن يقتل أو يلتهم المانيتو الخاص به[5].

ثمة رؤى مشابهة في ثقافات أخرى، ولكن هناك اختلافات قائمة بينها. على سبيل المثال رصد إثنوغرافيو أستراليا ما يقرب من ست أشكال «للتوتمية»، يوجد في كل مجتمع أصلي شكلين أو ثلاثة. فهناك: **(1)** «التواتم الفردية» التي تشبه المانيتو في الأوجيبوا، ولو أنها تخص غالباً وعلى وجه التحديد الأطباء أو المعالجين أكثر من كونها تخص الأفراد العاديين. وهناك أيضاً **(2)** «تواتم العشيرة»، وتعد تواتم الأوجيبوا مثالاً على ذلك. وقد تكون تلك التواتم رموزاً للعشائر الأبوية أو الأمومية. وهناك **(3)** «تواتم البطن» (Phratry)، والبطن هي ببساطة إحدى جماعات العشائر؛ **(4)** «تواتم النصف (الاتحاد العشائري)»[6] (Moiety)، حيث ينقسم وينشطر المجتمع نصفين (والمصطلح يرادف كلمة Moitié الفرنسية)، على أساس مبادئ أبوية أو أمومية. هناك كذلك **(5)** «تواتم القسم (الشريحة)» (Section)، وتعتبر هذه الأقسام فئات صالحة لأن يتزوج الفرد منها، وتتحدد من خلال اتحاد مبادئ وقواعد النسب والمبادئ الجيلية. وأخيراً هناك **(6)** «التواتم المستندة على الأرض»، على سبيل المثال، الانتماء أو الانتساب إلى أرواح مواقع مقدّسة. وتمثل كافة الأنواع التوتمية في أستراليا

---

(4) الميثودي: أحد أتباع الحركة الدينية الإصلاحية التي قادها في أكسفورد عام 1729 تشارلز وجون ويزلي محاولين إحياء كنيسة إنجلترا (المترجم).

(5) المانيتو يعد بمثابة الإله أو الروح المسيطرة على قوى الطبيعة وتحل هذه الروح في أشياء وموجودات وظواهر العالم الطبيعي، من أمثال الحيوانات والأشجار والمياه والأرض والسماء (المترجم).

(6) انقسام الجماعة أو العشيرة إلى نصفين أبويين أو أموميين مثلاً (المترجم).

عادة كائنات يُحرم التهام لحومها أو اتخاذ أعضائها الرفقاء عشاقاً أو أزواجاً. وهكذا تميل هذه التواتم إلى الدمج بين المبادئ المجردة لكل من المانيتو والتواتم في الأوجيبوا.

وعندما تنامت الأدبيات الإثنوغرافية عن «التوتمية»، خصوصاً الأدبيات التي تناولت التنويعات أو الاختلافات الأسترالية، اندفع منظرو المقاعد الوثيرة في أوروبا يستعملونها في صياغة فرضيات وتأملات عن أصل التواتم وطبيعتها السيكولوجية، وفي هذا الصدد قنع عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم ([1898] 1963) بأن أكثر الرجال «بدائية» تملكتهم رهبة من الدم وأعرضوا عن معاشرة إناث ينتمين إلى عشائرهم الخاصة، وذلك من منطلق الاعتقاد في أن معبوداتهم التوتمية تسكن دم العشيرة. وأكد عالما الفولكلور الأسكتلنديان أندرو لانـغ (Andrew Lang)، وسير جيمس فريزر على علاقة تماثل في الطبيعة والجوهر تجمع بين الإنسان وتوتمه. وارتأى سير إدوارد بيرنت تايلر أن التوتمية تمثل ببساطة إحدى حالات عبادة الأسلاف التي تتمتع بخصوصية تميزها. علاوة على ذلك رأى تقريباً كل المنظرين في الوقت الحاضر، مهما كانت الخلافات العميقة بينهم، أن ثمة علاقة قائمة بين التوتمية والزواج الخارجي (Exogamy)، وقنع غالبيتهم بأن التوتمية قد تطورت أولاً. إضافة إلى ذلك اعتبروا جميعهم تقريباً، بصورة ضمنية على الأقل، أن ذلك يعد إجابة على مشكلة المجتمع الإنساني البدائي، ذلك لأن هؤلاء التطوريون قد ارتأوا أن الثقافة الأسترالية الأصلية مثلت راسباً متخلفاً عن الثقافة الباكرة (انظر لمزيد من التفاصيل: Kuper 1988: 76–122; Barnard 1999). وهكذا تحول المثال الرئيسي «للثقافة البدائية» من الرومان الذين تحدث عنهم سير هنري مين إلى السكان الأصليين.

وتعد نظرية سيغموند فرويد (1960 [1913]: 140–55 passim) من نظريات التوتمية المثيرة الممتعة. وعلى الرغم من أن فرويد لاماركي بالأساس، فقد شاد نظريته على أرضية أفكار داروين وعالم اللاهوت وليام روبرتسون سميث. وسعى إلى تفسير أصل التوتمية، والقربان (الأضحية)، وتجنّب الزنا بالمحارم، الثلاثة معاً. وقد تصور فرويد وجود قبيلة بدائية من الذكور والإناث يبسط فيها أحد الذكور سيطرته وهيمنته. وقد أحكم هذا الذكر بمفرده سطوته على الإناث، وامتلك ناصية السلطة الجنسية عليهن. وينتهي الأمر بأن اعتبره أعضاء القبيلة إلهاً معبوداً. بيد أن شعوراً بالاستياء والامتعاض من تلك السلطة استحوذ على الشبان من الذكور. لذلك

عمدوا إلى قتله والتخلص منه، واتصلوا جنسياً بأخواتهم وأمهاتهم، لكنهم استشعروا بعد ذلك ذنباً جراء إتيانهم هذا الفعل الكريه الشائن، دفعهم على ما يبدو إلى اختراع التوتمية! أي تحديد وتعيين زعيم ذكر بارز (Alpha Male)، أو شيخ للقبيلة يرد ذكره بوصفه كائناً توتمياً. وقد اخترع المنحدرون من هذا السلف القرابين (الأضاحي) لاسترضاء روحه. وأسسوا قواعد لتحريم الزنا بالمحارم، وذلك بقصد كبت وكبح الميل الطبيعي الكامن لدى الذكور إلى نكاح أمهاتهم. وهكذا تصبح الأفعال الكريهة، وفقاً للرؤية الفرويدية، منسية، برغم بقاء بعض البقايا والرواسب عميقة غائرة في الأنساق التوتمية لشعوب أستراليا الأصلية، وقابعة في أعماق بعيدة عند مستوى ما دون الوعي للإنسانية. وقد اعتبر فرويد أسطورة أوديب الإغريقية و«مركب أوديب» ذكريات ترسبت عن تلك الحوادث البعيدة.

مقاربة تايلر وفريزر للدين البدائي

اجتذب الدين اهتمام باحثين عديدين. يستأهل اثنين منهم اهتماماً خاصاً، نظراً للمكانة التي يحتلونها في ميدان الأنثروبولوجيا، ولتأثيرهما الصارخ، وكذلك للبراعة والجودة الكبيرة التي تتصف بها أعمالهما: وهما تايلر وفريزر. تمتع كل منهما بميزة طول البقاء (Tylor Lived from 1832 to 1917, and Frazer 1854 to 1941). وقد مثلت كتبهما المنشورة المتعاقبة والآراء العامة التي أدلوا بها، لعقود، الرؤية المتأسسة للتطورية أحادية الخط. وقد تصارعت هذه الرؤية، خصوصاً في حالة فريزر، مع الأفكار الانتشارية والوظيفية والنسبيّة الصاعدة، وذلك عندما تمردت الأجيال اللاحقة على النظرية التطورية.

جاء مدخل سير إدوارد تايلر إلى الأنثروبولوجيا خلال رحلة قام بها إلى أميركا الشمالية. ففي هافانا، التقى بأحد النبلاء المغامرين وهو هنري كريستي (Henry Christy)، وكان على شاكلة تايلر صاحبياً إنجليزياً، وكان هذا النبيل على وشك القيام برحلة إلى المكسيك. وكان تايلر رفيق رحلته، ونشر بعد انقضائها كتابه الأول الذي احتوى بين دفتيه على ما لاقاه واكتشفه. وقد بحث تايلر في هذا الكتاب، وفي أعمال تالية خصوصاً كتابة **الثقافة البدائية** (Tylor 1861)، تطور الثقافة اعتماداً على نظرية «الرواسب» (الثقافية). إذ تشير هذه النظرية إلى أن الثقافة الحاضرة تحتفظ ببعض العناصر التي فقدت وظيفتها الآن، بيد أن وجودها الراهن يعد شاهداً دالاً

على أهميتها الماضية. وتعد مصطلحات القرابة عند مورغان مثالاً دالاً على ذلك. ومن الأمثلة والشواهد الأخرى التي لاحظها تايلر ملاحظة مباشرة، مفردات أو عناصر الزي التي كانت تؤدي وظيفة فيما مضى ولكنها صارت في عصره مجرد عناصر زخرفية للزينة: مثال ذلك الأزرار غير المستعملة التي كانت تُثبّت خلف خصر السترة، أو الياقات المبتورة التي تكون دائماً مقلوبة مطوية. وكان أحد أكثر الجوانب لفتاً للأنظار في منهج تايلر دراسته لتلاميذ المدارس في لندن، انطلاقاً من اعتقاده أنهم أقل نضجاً وتثقيفاً، ومن ثم يوفرون له مفاتيح لفهم التفكير البدائي. وفي حقل الدين قرر تايلر أن الرواسب المتخلّفة عن الشعائر والعقائد القديمة البائدة تستمر في الوجود لفترة طويلة بعد أن يطوي النسيان المعنى الأصيل، بينما الأفكار الغرائزية والبدائية للإنسانية المتحضرة ربما لاتزال حاملة لإيماءات وإشارات عن التطور المبكر للأفكار الدينية.

وتتألف نظرية تايلر في الدين من مخطط للتطور يبدأ من الأنيميزم «المذهب الحيوي» (وترادف الكلمة اللاتينية animi أو animae)، وهو مذهب شامل يقضي بأن الأرواح توجد مستقلة عن العالم المادي. وقد لاحظ أنه من الناحية الفعلية ثمة اعتقاد عام ورائج يسود كل مجتمع إنساني في وجود جوهر روحي يبقى بعد الموت. ويقدم الناس قرابين للموتى، أو يوقرون أشياءً مثل الأشجار أو الأنهار التي يعتقد أن الأرواح تسكنها، ويبجلونها. وقد افترض تايلر أن الشعوب البدائية اقتنعت بهذه الفكرة أو العقيدة عن طريق الأحلام التي تتراءى فيها الأرواح وتتجلى؛ وأن المجتمعات قد طوّرت في النهاية ممارسات تقديم القرابين، كما طورت أخيراً ممارسة تقديم الأضاحي لتلك الأرواح والجن والمعبودات (الآلهة). وقد آمن بأن الفيتيشية (Fetishism) (حين يسيطر البشر على معبوداتهم بواسطة أشياء مادية)، والتوتمية (التي اندمجت فيها الأنواع الحيوانية والنباتية مع الأرواح) قد انبثقتا من الأنيميزم (المذهب الحيوي).

وقد اتفق تايلر مع لوبوك في نواح عدة، ومع ذلك كان لوبوك في الحقيقة الذي أعلن ببساطة كبيرة المخطط أحادي الخط الذي تبناه العديد من أنثروبولوجيي القرن التاسع عشر: من الإلحاد (غياب أفكار محددة وواضحة عن إله أو معبود معين)،

ثم إلى الفيتيشية، وإلى عبادة الطبيعة أو التوتمية، ثم إلى الشامانية[7] (حيث يعتقد أن المعبودات أو الآلهة بعيدة وقوية، ويمكن الوصول إليها فقط عن طريق رجال الشامان)، ثم إلى الوثنية (عندما تصبح الآلهة متماثلة مع البشر)، وإلى التوحيد (Lub-bock 1874 [1870]: 119). تجنّب تايلر صوغ تسلسل واضح وصريح على هذا النحو، ربما لأنه رأى أن تطور الدين مسألة معقدة، وذلك في إطار وجود رواسب تخلفت عن مراحل مبكرة تتواشج وتتشابك مع الأفكار الأحدث والأنواع المختلفة للأنيميزم التي تنبثق بصورة متزامنة. بناء على ذلك كان الإسهام الذي قدمه تايلر أقل واقعية، ونظرياً ومنهجياً بدرجة أكبر، وعلى ذلك يقف هذا الإسهام كإنجاز أفرزه الفكر التطوري - وذلك مهما كان قصور النموذج الإرشادي للتطورية أحادية الخط.

كان سير جيمس فريزر، خلال القسم الأكبر من عملة الأكاديمي، باحثاً في الكلاسيكيات، وزميل كلية ترينيتي، كامبردج. منحته جامعة ليفربول لقب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية عام 1907، ولكنه اعتبر ذلك مركزاً شرفياً فخرياً. ونظراً لكونه رجلاً خجولاً يتردد أنه بغض التدريس، إلا أنه كسب مكانة رفيعة نتيجة لنشر كتبه المؤثرة كبيرة الحجم التي طالعها قطاع عريض من القراء. وكان كتابه المعنون **الغصن الذهبي** (*Golden Bough*) أحد أهم وأبرز كتب الأنثروبولوجيا، التي طالعتها على نطاق واسع أجيال من المفكرين من التخصصات كافة (في ذلك الوقت كان برونسلاو مالينوفسكي الشاب لايزال متخصصاً بالرياضيات، وقد قرأ هذا الكتاب بقصد تحسين لغته الإنجليزية). ويمثل كتاب **الغصن الذهبي**، في ظاهره، محاولة لتفسير أصل ومعنى ممارسة قتل الملوك القساوسة (Priest - Kings) الإيطاليين القدماء، كل على يدي خليفته. ولكن على مستوى أعمق، يدمج هذا الكتاب بين الأسطورة والتاريخ، وبين الإثنوغرافيا والتفسير (الاستنباط المنطقي)، وذلك بقصد بناء رؤية شعرية خيالية للنفس البشرية والنظام الاجتماعي. وقد نُشر

(7) الشامانية (Shamanism): تشير إلى مجموعة الممارسات والمعتقدات الدينية والطبية المتنوعة المنتشرة في أفريقيا وآسيا ولدى سكان أميركا الأصليين. والشامان شخص يتخصص في الدين لبعض الوقت وتستند قدراته على الخبرة الشخصية المباشرة. وتُكتسب الخبرة الشامانية عن طريق حالات الوعي المتغيرة التي تنتج عن مثيرات الهلوسة والاستثارة الحسية. وتعتمد قوى الشامان على الكاريزما الشخصية. وفي بعض الثقافات يعد الشامان معالجاً وساحراً. كما يعتبره البعض شخصاً مضطرب العقل هستيري السلوك (المترجم).

«الغصن الذهبي» في طبعته الأولى عام 1890، ونُشر بصورة موسعة في (12) مجلد عام 1900. دعني هنا استشهد بالكلمات الأخيرة لطبعة عام 1922 الموجزة:

«دون الإيغال بعمق بالغ في المستقبل، يمكننا أن نوضح المسار الذي يسلكه التفكير من خلال تشبيهه بنسيج مُحاك من ثلاثة خيوط مختلفة - خيط أسود يمثل السحر، وخيط أحمر يمثل الدين، وخيط أبيض يمثل العلم... هل يمكننا إذن أن نفحص نسيج التفكير من البداية، ربما يتعين علينا أن ندركه بوصفه **أولاً** وقبل كل شيء رقعة شطرنج مؤلفة من مربعات بيضاء وسوداء، خليط من أفكار صحيحة وخاطئة، هذا النسيج حتى الآن ملون بالكاد تلويناً خفيفاً باللون الأحمر الذي يمثل الدين. ولكن حينما تتجه بناظريك إلى نقطة بعيدة على سطح هذا النسيج سوف تلاحظ أنه برغم أن الرقعة المؤلفة من الأبيض والأسود لاتزال حاضرة، فإن هناك بقعة (صبغة) قرمزية داكنة تتركز وتتجمع في القسم الأوسط من هذا النسيج... تتلاشى ظلمة هذه البقعة لتتحول إلى لون خفيف وذلك بمجرد أن يُنسج الخيط الأبيض، الذي يمثل العلم، أكثر فأكثر في النسيج» (Frazer 1922: 713).

ومن الأمور المثيرة للاهتمام أن فريزر برغم تفضيله أحد عوالم الثقافة (وأعني العلم) على العوالم الأخرى، فإنه مع ذلك يعزوه إلى الثقافات الأكثر بدائية وكذلك الثقافات الأكثر تحضراً. ومن وجهة نظر نسبيّة (انظر الفصل السابع)، يمكن اعتبار السحر في المجتمعات التي تُنعت بالبدائية شيئاً لا يعدو أن يكون علماً تطبيقياً أو تكنولوجياً. يرى فريزر إذن أن الدين يتطور في مرحلة تالية للعلم البدائي، وأن الثقافة الحديثة تحويهما معاً. يبدو ذلك مثيراً على ضوء الجدالات والمناظرات المحتدمة بين المسيحيين المتشددين (الأصوليين)، الذين يطلقون على أنفسهم «علماء الخلق»، والأنثروبولوجيين الأميركيين الذين يؤمنون (من وجهة نظر علماء الخلق) إيماناً أعمى بمذهب الداروينية «الزائف» (انظر: Williams 1983; Stipe 1985). وقد ادعى الفريقان لأنفسهم مكانة «العالم» كما ادعيا للعلم الحقيقة التي اعتقد فريزر أيضاً أن العلم قد مثلها.

لقد تبنى جميع التطوريين أصحاب مبدأ التطور في خط واحد، سواء تخصصوا في دراسة القرابة أو في دراسة الدين، رؤية للأنثروبولوجيا تعتبرها علماً وجسراً يربط الحاضر بالماضي. وقد بحثوا عن الأصول، التي وجدوها متجسدة لدى معاصريهم «البدائيين». ومع ذلك خبا وهج نزعتهم المنهجية عندما تخلت الأجيال التالية في

بحوثها عن مسألة الأصول. فقد تحول أعداء التطوريين وخصومهم إلى الانتشار، والوظيفة الاجتماعية، والتنوع الثقافي. وسوف نستأنف مقاربة هذه الحكايات والتواريخ في موضع لاحق. لكن مما له أهمية مع ذلك، النظر إلى المرحلة التالية في الفكر التطوري، ونقصد التطورية العامة، باعتبارها محاولة للعودة والارتداد إلى المسائل الرئيسية، وهي مسائل إن لم تكن متصلة بالأصول فإنها تتصل إذن بالتاريخ العام.

التطورية العامة

بزغت التطورية العامة (Universal Evolutionism) وأطلّت برأسها في مطلع القرن العشرين وذلك في محاولة للتخفيف من وطأة وصرامة التطورية أحادية الخط. وفي ضوء الدليل الإثنوغرافي والأركيولوجي الجديد، بات من المتعذر دعم فكرة المراحل التطورية أحادية الخط المحددة بدقة، والتي تتسق وتتساوق ثقافياً وعالمياً. لذلك افتُرض، كبديل، وجود مراحل عامة للتطور، من أمثال التقسيم الكلاسيكي للمراحل التطورية فيما بين «الوحشية»، و«البربرية»، و«الحضارة» (الذي روّج له وناصره مورغان وآخرون غيره). كما نُبذت المناقشات التي أثيرت حول مسائل مثل النسب الأمومي في مقابل النسب الأبوي لأنها تخمينية ظنية بدرجة كبيرة لا تستحق الدراسة. وكذلك نُحّيت تفصيلات معينة جانباً، على سبيل المثال تحليلات فريزر المتعددة للتوتمية (انظر على وجه الخصوص: Frazer 1910: vol. iv)، وذلك لصالح تعميمات، مثل تلك التعميمات الواردة بعبارة فريزر السابقة، التي أرهصت وأنذرت بالتفكير التطوري العام. ومع ذلك، فمن الأمور بالغة الأهمية أن التطورية العامة التي نشأت خلال ثلاثينيات القرن العشرين تدين بالكثير لمادية مورغان، وذلك مقارنة ببحث فريزر عن الجمالي والخفي في الروح الإنسانية. وقد ناصب الجيل الجديد من التطوريين المنحى الوظيفي العداء، وخصوصاً النزعة النسبيّة التي تبناها معظم أنثروبولوجيي عصرهم (انظر الفصلين الخامس والسابع).

كان النصيران البارزان الرئيسيان للتطورية العامة، أثري أسترالي هو فير غوردون تشايلد (Vere Gordon Childe)، وأنثروبولوجي ثقافي أميركي هو ليزلي وايت (Leslie White). وقد انتهت بهما اهتماماتهما السياسية اليسارية إلى مراجعة نظريات ماركس وأنجلز، وأولئك الأنثروبولوجيين الذين من أبرزهم مورغان، الذين أثروا في ماركس وأنجلز.

فير غوردون تشايلد

برز تشايلد بوصفه عضواً يسارياً في حزب العمل الأسترالي، وقد لاقت آراؤه استهجاناً في أروقة الجامعات الأسترالية المحافظة التي التمس منها وظيفة. نزح إلى بريطانيا في العام 1921، وارتحل كثيراً في أوروبا قبل أن يقبل بشغل كرسي في الأركيولوجيا، في العام 1927، في إيدنبرغ. وانتقل أخيراً إلى معهد الأركيولوجيا بلندن، وذلك قبل أن يعود أدراجه إلى أستراليا لينهي حياته. حقق تشايلد شهرة، بوصفه أثرياً ميدانياً ومنظراً على حد سواء. وقُبلت أفكاره في علم الآثار على نطاق واسع، الذي مثلت فيه النظرية التطورية العامة نظرية طبيعية أو ملائمة على الأرجح، وذلك أكثر مما كانت عليه في الأنثروبولوجيا الثقافية. فسرعان ما صارت عصور الجنس البشري، إذا نظرنا إليها من منظار التكنولوجيا المتحققة، واضحة جلية في السجل الأركيولوجي؛ وقد اجتذب اعتقاد تشايلد في أن ما قبل التاريخ والتاريخ يشكلان موضوعاً واحداً ولكن بمنهجيتين مختلفتين متمايزتين، علماء الآثار في عصره.

ألّف تشايلد العديد من الكتب، بيد أن أكثرها تأثيراً ورواجاً كتابان شعبيان مختصران. عرج الكتاب الأول، **الإنسان يصنع ذاته** (*Man Makes Himself*) (Childe 1936)، إلى فحص ومقاربة التاريخ البشري ككل عبر القارات، ذلك في حين اقتصر عمله السابق على أوروبا إلى حد كبير. لقد اقتفى هذا الكتاب أثر التطور انطلاقاً من مرحلة الصيد والجمع، مروراً ببزوغ فجر الزراعة، ووصولاً إلى تشكل وتكوين الدول، والثورة الحضرية و«الثورة في المعرفة الإنسانية». وفيما يتعلق بالكتاب الآخر **ماذا حدث في التاريخ** (*What Happened in History*) (Childe 1942) فقد كان مقصوداً به أن يكون تتمة أو تكملة، لكنه انقلب إلى شيء أكثر تشاؤماً. فقد كُتب خلال مرحلة مبكرة من الحرب العالمية الثانية، وقرر تشايلد أن أوروبا كانت عنواناً «لعصر مظلم» جديد (حتى وإن كان مجرد عصر مؤقت). وقبل وفاته في العام 1957، تملّكت تشايلد رغبة جامحة في رؤية الأركيولوجيا والتاريخ العام متأسسين كعلمين اجتماعيين، وهي رغبة بعيدة المنال يمضي المرء لتحقيقها شوطاً طويلاً.

ليزلي وايت

إن موقع وايت كمفكر تطوري يقطن جزيرة صغيرة يحتضنها بحر النسبيّة المائج (النسبيّة التي تبنتها وتماهت معها الأنثروبولوجيا الأميركية آنذاك) لا بدّ وأن

يكون أكثر إشكالية وقابلية للجدل والنقاش من موقع نظيره تشايلد. فخلال أربعين عاماً (1930-1970) عمل وايت بالتدريس بجامعة ميتشغن، وهي المكان الذي أنشأ وكوّن فيه مجموعة أتباع ومريدين من الطلاب والزملاء «التطوريون الجدد». وبرغم نشره خمس إثنوغرافيات عن شعوب البوبيلو، فإن أعماله النظرية هي التي حققت له الشهرة. وفي سلسلة من المقالات جمعها تحت عنوان **علم الثقافة** (*The Science of Culture*) (White 1949)، طرح وايت فكرة الثقافة بوصفها نسقاً متكاملاً، وديناميًا، ورمزياً، تعد التكنولوجيا أكثر مكوناته أهمية، فكانت الموضوع الرئيسي للدراسة في علمه المقترح، «علم الثقافة» (Culturology). يسلب هذا العلم علم النفس موضوعه، لكن تقرر له أن يعارض ويناقض النظرية السيكولوجية التقليدية وذلك في إطار رؤية للتاريخ باعتباره يتألف من القوى الثقافية التي توجهها التكنولوجيا وتدفعها. وهكذا يتشابه هذا العلم مع علم الاجتماع، من حيث إنه قادر على تفسير ما يتعذر على علم الاجتماع، الذي ينصب تركيزه والحال كذلك على تفسير التفاعل الاجتماعي.

وفي عمله **تطور الثقافة** (*Evolution of Culture*) (White 1959)، حوّل وايت دفة اهتمامه إلى درس مسار التطور الذي ينطلق من «ثورة الرئيسيات» وصولاً إلى لحظة سقوط روما. وقرر أن «الطاقة» هي الميكانزم الرئيسي للتطور الثقافي[8]. ففي المرحلة المبكرة وجدت الطاقة في شكل الجسد الإنساني وحده. ولكن فيما بعد سخّر الرجال والنساء مصادر أخرى للطاقة: النار، والمياه، والرياح، وهلمّ جراً. وقد ضاعفت التطورات التي حدثت في تصنيع الأدوات، واستئناس الحيوانات والنباتات، وفي تكثيف الزراعة جميعها من الفعالية والكفاية ودفعت التطور الثقافي.

تواصل قالب التطورية عند وايت واستدام عقب وفاته، عبر أعمال تلامذته. إذ يدين مارشال ساهلِنز (Marshall Sahlins) (خاصة أعماله المبكرة)، وإيلمان سيرفِس (Elman Service)، ومارفِن هاريس (Marvin Harris)، وغيرهم عديدين، فكرياً لليزلي وايت. ومع ذلك فمع بزوغ فجر الإيكولوجيا الثقافية، صارت رؤيتهم أكثر

(8) وبذلك يعزو وايت الدور والمؤثر الحاسم في التطور الثقافي إلى الأسس المادية للثقافة. ويقرر فكرة «التطور العام» وذلك في ضوء مصطلحات التعقد الاجتماعي والتقدم التكنولوجي. وفقاً لذلك تنبثق الميكانزمات التطورية عن مجموعة الحوادث التصادفية (العرضية): المخترعات التكنولوجية التي تتيح مزيداً من السيطرة على الطاقة، والنمو السكاني. وقد كانت هذه الحوادث باعثاً على تنامي وتطور صور أكثر تعقيداً للتنظيم الاجتماعي، السياسي (المترجم).

خصوصية ونسبيّة مقارنة برؤية وايت، كما صارت اتجاهاتهم متعددة الخطوط بلا جدال وبدرجة كبيرة. ومن المثير للسخرية والتهكم أن جميع هؤلاء العلماء المحدثين قد اعترفوا بديونهم التي دانوا بها لماركس وأنجلز، في حين التزم وايت في كتبه الرئيسية الصمت حيال ذلك بدرجة كبيرة.

التطورية متعددة الخطوط والإيكولوجيا الثقافية

شكلت تأكيدات التطورية أحادية الخط إشكالية مثيرة للنقاش والجدل، وذلك إما لعدم قابليتها للاختبار أو لأنها بوضوح (حينما تم تزييفها أو حين أثبتت الوقائع والشواهد الإثنوغرافية زيفها وخطأها) ليست عامة أو كونية. لقد ارتكزت التطورية أحادية الخط على فرضية مؤداها أن الأشياء تحدث وتتغير في أماكن العالم قاطبة بنفس الطريقة، إن لم يكن في الزمن نفسه. ووفقاً لاتجاه أحادية الخط المتزمّت ليس هناك سوى تفسير واحد للتغيرات الثقافية، وذلك برغم احتمال اختلاف المنظرين حول ما يمكن أن يكون عليه هذا التفسير.

لاغرو إذن إنْ جاءت النظرية التطورية العامة أقل قوة وفعالية، وذلك على وجه الدقة والتحديد لصعوبة مناقشتها. ويتفق عديدون على أن التطورات التكنولوجية والمجتمعات قد صارت أكثر تعقيداً بمضي الزمن، ولكن ماذا فعلوا بهذه المعلومة؟ لقد كانت ثمة حاجة لاتجاه أكثر صقلاً وخلافياً ومثيراً للجدل بصورة أكبر.

جوليان ستيوارد

استند جوليان هـ. ستيوارد (Julian H. Steward)، جامعة إلينويس، النظرية التطورية متعددة الخطوط (Multilinear Evolutionism)، كمحاولة نقدية للابتعاد كلياً عن العموميات الغامضة الصعبة التي وسمت التطورية العامة، والتوكيدات الإشكالية التي دفعت بها التطورية أحادية الخط[9]. تدور النظرية التطورية متعددة الخطوط بمراوغة حول تلك العوائق والصعوبات، وذلك عن

(9) شنّ جوليان ستيوارد هجوماً على فكرة التطور العام للثقافة، وارتأى أن التماثل أو التشاكل الظاهري للمراحل التطورية يرجع إلى تكيفات متشابهة مع ظروف طبيعية متماثلة في مناطق متباعدة. وهكذا يلعب مفهوم «التكيف» دوراً محورياً في اتجاه الإيكولوجيا الثقافية (المترجم). انظر: Ortner S. B., *Theory in Antnropology Since The Sixties, Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), p. 132.

طريق افتراض وجود مسارات متنوعة للتطور التكنولوجي في أقاليم مختلفة من العالم. وتحدد الظروف الإيكولوجية هذه المسارات المتنوعة بصورة جوهرية، بمعنى أن تلك المسارات محددة بالمحددات التاريخية للتكنولوجيا وبعامل محدد آخر بالغ الأهمية وهو البيئة الطبيعية. وهكذا صارت التطورية متعددة الخطوط مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة الإيكولوجيا الثقافية. وكذلك تتشابه والتفكير الدارويني في البيولوجيا، وذلك من خلال تماثلها مع النظرية البيولوجية التي تشير إلى تكون وتشكل أنواع جديدة نتيجة لعوامل جغرافية، أو فسيولوجيّة، أو تشريحية، أو سلوكية (Theory of Speciation).

وقعت الطفرة النظرية الفجائية الرئيسية عام 1955، وذلك حينما نُشرت مقالات ستيوارد الرئيسية جميعها في كتاب. وبرغم أن ستيوارد قد واصل، في وقت لاحق، فحص المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً، فإن بحثه الإثنوغرافي لجماعات الشوشون (Shoshone) بكاليفورنيا، وكذلك مقالاته ودراساته المقارنة للصيادين جامعي الطعام (والتي شكلت القسم الرئيسي من عمله «نظرية التغير الثقافي»)، قد هيأ المسرح لصعود تلك النظرية. وقد روّج ستيوارد، ومن بعده سيرفِس (على سبيل المثال، 1962)، لفكرة تطوير الصيادين جامعي الطعام طرائق وأساليب متميزة فذة لاستغلال الموارد بقصد تحقيق فائدة مثلى، وأن ذلك لم يتحقق من خلال التكنولوجيا وحدها، ولكن كذلك عن طريق الهجرات الموسمية، والترتيبات الإقليمية، وأبنية الجماعة التي تلائم تحقيق الغاية والهدف (انظر: Barnard 1983).

جورج بيتر ميردوك

وفي غضون ذلك، تشكل اتجاه مختلف تماماً، وإن كان متعدد الخطوط وإيكولوجياً على حد سواء، على يدي جورج بيتر ميردوك (George Peter Murdock)، بجامعة ييل **أولاً** ثم بجامعة بيتسبرغ فيما بعد. أسس ميردوك المسح عبر الثقافي، الذي عرف فيما بعد «بملفات دائرة العلاقات الإنسانية» (Human Relations Area Files)، الذي حاول من خلاله تجميع الحقائق الثقافية المستقاة من ثقافات العالم قاطبة. وقد وضع ميردوك نصب عينيه هدفاً تمثل في تمكين الباحثين من الربط بين توزيع السمات الثقافية، واستنباط مسارات تاريخية عامة أو بالنسبة لمناطق ثقافية معينة أو نماذج ثقافية متشابهة. وكانت دراسة ميردوك ذائعة الصيت هي تلك التي عُنونت على نحو خاطئ

نوعاً ما بـ «البناء الاجتماعي» (1949)، وقد وظفت عينة مؤلفة من (250) مجتمعاً ممثلاً لتحقيق هذا الهدف. وتبعه في ذلك مجموعة من العلماء والباحثين الآخرين، كان من أبرزهم ميلفن إمبر (M. Ember) وكارول إمبر (Carol Ember) اللذين شاركا في ملفات دائرة العلاقات الإنسانية (New Haven Connecticut)، وجاك غودي (Jack Goody)، بجامعة كامبردج، في بعض أعماله.

وفيما يلي نوضح بمثال النظرية والمنهج الذي توخاه وتوسل به ميردوك، والنظرية التي اعتنقها وروج لها. لقد كان من المتعارف عليه قبل أعمال ميردوك أن قواعد معينة للنسب قد وجدت عادة متلازمة مع أنماط معينة للإقامة بعد الزواج، على سبيل المثال تلازم الانتساب إلى الأب مع نمط الإقامة في منزل أهل الزوج (Virilocal) أو تلازم الانتساب إلى الأم مع نمط الإقامة في منزل أهل الزوجة (Uxorilocal) أو مع نمط الإقامة عند خال الزوج (Viri-Avunculocal). وقد أثبت ميردوك وجود ارتباطات إحصائية بين تلك الأنماط، ثم حاول تفسير الأسباب الكامنة وراء تلك الارتباطات، كما ربط تلك الأنماط إحصائياً بأنماط أخرى، من أمثال وسائل الإعاشة ومصطلحات القرابة.

ولنفترض، دعنا نقل، إن الزراعة التي اعتمدت على عزق الأرض (Hoe ag-riculture) قد مارستها عادة النساء. وفي مجتمع من هذا النوع مالت النساء إلى نقل وتوريث مهاراتهن وحقولهن إلى بناتهن ليحققن فائدة للأزواج. ويؤدي ذلك في الواقع إلى تأسس جماعات تنتسب إلى الأم، كما يُتوقع أن تتبلور أيديولوجيا للانتساب إلى الأم. ويرتبط الانتساب إلى الأم كذلك إمّا بما اصطلح عليه ميردوك «بمصطلحات نمط الإيروكوا»، التي يتمايز بمقتضاها أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة عن أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازنة، أو «بمصطلحات نمط الكرو»، والتي، بالإضافة إلى ذلك، تُنعت فيها العمة وابنة العمة بنفس المصطلح. ويكون السبب الظاهر لتلك الخصوصية أن عمات الشخص وبنات عماته يقمن في المكان نفسه. وإذا حدث أن أُقر الانتساب إلى الأم، فإنهن سوف ينتمين أيضاً إلى الجماعة القرابية نفسها التي تنتسب إلى الأم. في الحقيقة أن «مصطلحات نمط الكرو» تكون مفهومة ومعقولة في سياق مجتمع يتميز بصورة واضحة بالانتساب القرابي إلى الأم، وتكون غير مفهومة وغير معقولة في معظم أنماط المجتمعات الأخرى. وقد خلص ميردوك منطقياً إلى نتيجة مؤداها

أنه حينما تتغير أشكال النسب، تتغير مصطلحات القرابة كذلك. وبناءً عليه يمكننا افتراض وجود علاقة سببية وتطورية بين عناصر الثقافة تلك.

الداروينية الجديدة

الداروينية الجديدة[10] (Neo-Darwinism) هي مجموعة عريضة من المنظورات، تحوي مدرستين فكريتين أساسيتين ومختلفتين تماماً: البيولوجيا الاجتماعية، وما يمكن أن يُطلق عليه التفكير «الثوري» (الذي يتعارض مع التفكير التطوري الضيق). يتواصل التقليد الأول مع البيولوجيا بلا انقطاع. في حين ينشغل التقليد الأخير ويتبنى بحث القرن التاسع عشر عن الأصول، بل ويعود إلى اهتمامات القرن التاسع عشر التي تتعلق بالتوتمية والشيوعية الجنسية البدائية.

البيولوجيا الاجتماعية

في نهاية سبعينيات القرن العشرين كان ثمة تقليد تطوري جديد يتسلل تدريجياً إلى العلوم الاجتماعية، خصوصاً في الولايات المتحدة. عُرف هذا التقليد بالبيولوجيا الاجتماعية (Sociobiology)، وقد أثار شرارته الأولى كتاب إ. و. ويلسون (E. O. Wilson) (1975) الذي حمل العنوان نفسه - وقارب الثقافة والمجتمع الإنساني بوصفهما ببساطة ملحقين مساعدين للطبيعة الحيوانية المميزة للجنس البشري. ربط ويلسون بين قضايا متنوعة للتفكير البيولوجي، وعلى شاكلة داروين أخذ بعين الاعتبار المعاني الجوهرية لفهم الطبيعة البشرية. لكن اضطلع، مختلفاً مع داروين، بمقاربة الثقافة الإنسانية ككل. وحاجج بأن تطبيق المبادئ الداروينية يوفر إمكانية

(10) تمثل الداروينية الجديدة تيار التحدي الصارخ لفرضية فرانز بواس التي ترتكز على الفصل بين الثقافة والانتخاب الطبيعي. وتأتي الداروينية الجديدة في عدة أشكال مختلفة. فكانت البداية في السبعينيات والثمانينيات مع دراسات وبحوث إ. و. ويلسون. والمعروف أن ويلسون وأتباعه قد أيدوا شكلاً من الخطاب الوراثي عُرف بالبيولوجيا الاجتماعية، ويؤكد على النزعات أو الميول الثقافية العامة والمحددة وراثياً التي تنشأ من الطبيعة الإنسانية. ومن الرواد الآخرين عالم البيولوجيا ريتشارد الكسندر (R. Alexander)، والأنثروبولوجيين كريستين هاوكس (C. Hawkes) وبروس سميث (B. Smith) وإيريك ونترهالدير (E. Winterhalder)، وقد حاولوا جميعاً فصل بحوثهم عن بحوث البيولوجيا الاجتماعية التي تتناول الطبيعة الإنسانية، وأكدوا بدلاً من ذلك على تفسير الاختلافات في السلوك الإنساني الناتجة عن التغير التطوري، وذلك بالاعتماد على نماذج مستقاة من الإيكولوجيا التطورية. كذلك يحاول أصحاب الداروينية الجديدة بعد ويلسون تفسير الاختلافات في السلوك الإنساني عن طريق دراسة الإسهام الذي تضطلع به سلوكيات معينة في نشر جينات الفرد عبر الأجيال.(المترجم). انظر: Marvin Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* (New York: Altamira Press, 1999), pp. 99-100.

تفسير الثقافة بنفس طريقة تفسير الباحث للحياة الاجتماعية للنمل الأبيض، أو الضفادع، أو الذئاب. وفي تحليله للمادة الأنثروبولوجيّة، كان ويلسون يأخذ بعين الدرس والاعتبار آثار انتخاب الجماعة على الصراع الإنساني، والانتخاب الجنسي على تطور التنظيم السياسي، كما اعتبر الفن مظهراً خاصاً من مظاهر استخدام الأداة، واعتبر الموسيقى الشعائرية مشتقات للاتصال، وحتى الأخلاق اعتبرها امتداداً للرغبة في نقل شخص لجيناته أو مورثاته. وذهب إلى أن النزعة الإيثارية داخل الأسرة أو المجتمع المحلي تؤدي وظيفة تمكين أولئك الذين يشتركون في جينات واحدة من الأداء والفعل بفاعلية أكبر من غيرهم الذين لا يشاركون في جينات واحدة.

كان روبن فوكس (R. Fox) أحد الأنثروبولوجيين الذين تأثروا بحركة البيولوجيا الاجتماعية. ويعد اتجاهه مثيراً؛ نظراً لأنه يبين بوضوح رؤية مؤداها أن أساس المجتمع الإنساني ضارب بجذوره في النزعة الاجتماعية الحيوانية. ويقرر (1975) أن مظاهر أنساق القرابة الإنسانية توجد ماثلة كذلك لدى الرئيسيات غير الإنسانية. وتمتلك بعض أنواع الرئيسيات أبنية للنسب (يعرفها فوكس بأنها علاقات جيلية عامة داخل الجماعة)، في حين لا تمتلك أنواعاً أخرى سوى تحالف (Alliance) (الذي يعرف بأنه علاقات تزاوج بين الجماعات). يناقض هذا الرأي النظرية السائدة في الأنثروبولوجيا البنائيّة، التي تؤكد، متبعة تعاليم ليفي ستراوس (1969a [1949])، على أن تحريم الزنا بالمحارم يميز الحد الفاصل بين الحيوانات والبشر. فالبشر وحدهم يمتلكون القدرة على إقامة تابو معين. ويعد تحريم الزنا بالمحارم، في رأي ليفي ستراوس، جزءاً من الطبيعة (الإنسانية)، وذلك لأنه موجود في كافة المجتمعات، بيد أنه جوهر الثقافة وذلك نظراً لأنه يُحدد على نحو مختلف من ثقافة لأخرى. ويوضح ليفي ستراوس أن بعض الثقافات تحرم الاتصال الجنسي بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، في حين تدرك ثقافات أخرى فئة أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة باعتبارها على وجه التحديد الفئة التي يُسمح داخلها بالاتصال الجنسي.

ومع ذلك برز عدد قليل من الأنثروبولوجيين بمعزل عن فوكس، كما أبدى البعض رد فعل قوي وعنيف إزاء التهديد المدرك. ومن بين أعضاء الفريق الثاني جاء العالمان الأميركيان المبرزان صاحبا القناعة التطورية: مارفِن هاريس ومارشال

ساهلِنز. فقد انتقد هاريس (40-119 :1979) البيولوجيا الاجتماعية واعتبرها نزعة بيولوجية اختزالية. وأوضح، معولاً في ذلك على مصطلحات علماء البيولوجيا، أن الطرز التكوينية[11] (Genotypes) لا تفسر مطلقاً كافة التنويعات الماثلة في «النمط العضوي السلوكي الظاهر» (Phenotypes) (121 :1979): وحتى في الكائنات الحية البسيطة، يكون السلوك المكتسب جينة (Factor). والثقافة، حسبما يقول هاريس، «متحررة من الجينة». ومن جانبه بيّن ساهلِنز، في كتابه المدمّر الصغير **استعمال وإساءة استعمال البيولوجيا** (*The Use and Abuse of Biology*)، أن ثمة هوة شاسعة وجدت بين العدوان والحرب، وبين النشاط الجنسي والزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، وبين «الإيثارية التبادلية» التي تؤدي وظيفة اجتماعية وتبادل الهدية الذي يتخذ الطابع الشكلي. و«داخل الفجوة التي خلّفتها البيولوجيا»، على حد تعبيره، «يقبع كل الأنثروبولوجيا المتكامل» (Sahlins 1977 [1976]: 16).

وهكذا لم ينته الحال بالبيولوجيا الاجتماعية إلى أن تصير «تركيبة جديدة» كما ادعى أنصارها عنها. وربما كان تأثيرها قوياً بين علماء الأحياء، لكنها لم تنجح مطلقاً في أن تتجاوز الأنثروبولوجيا. فقد خلّفت البيولوجيا الاجتماعية ببساطة كثرة هائلة من الأشياء والظواهر بلا تفسير.

الثورة الرمزية؟

تكشف استعادة الأحداث الماضية وتأملها عن أن طابع التفكير الثوري كان سمة مميزة للعديد من المفكرين في القرن الثامن عشر. ويتضح لنا كذلك في أعمال مورغان، وماركس، وأنجلز، وعلى وجه الخصوص في نظرية فرويد عن أصل التوتمية، ونظرية ليفي ستراوس عن تحريم الزنا بالمحارم بوصفه أصل الثقافة. وتعد فكرة وايت عن «ثورة الرئيسيات» مثالاً واضحاً كذلك. ومع كل ذلك فقد نشأ التفكير الثوري كنموذج إرشادي مستقل بذاته - فهو نموذج إرشادي يعد تطورياً ومعادياً للتطورية في آن معاً (بمعنى أنه يعطى التغير الفوري أولوية على التطوري البطيء) - فقط في الثمانينيات (مثال: Cucchiari 1981). واليوم تتحدد السمة الرئيسية البارزة المميزة

(11) الطراز التكويني: هو التركيب الوراثي لكائن حي معين أو مجموعة من الكائنات الحية، وذلك بالإسناد أو بالإشارة إلى سمة واحدة، أو مجموعة من السمات أو مركب كلي من السمات. والطراز التكويني هو المجموع الكلّي للجينات أو المورثات التي تنتقل من الوالدين إلى الذرية (المترجم).

لهذا النموذج الإرشادي في البحث عن أصل الثقافة الرمزية، أو الأصل التكويني للثقافة (Culturo - genesis). كما يقلب هذا النموذج فرويد على رأسه المتمركز حول الذكر (Andro Centric) وذلك من خلال منح القوة التحريضية المثيرة لتلك الثورة الإنسانية الأولى لإناث الجنس البشري.

ومن الرؤى المنحرفة تماماً عن هذا الاتجاه رؤية كريس نايت (Chris Knight)، وهو أنثروبولوجي بريطاني يقرر أن الثقافة الرمزية نشأت ملازمة لنضال جنسي من جانب النساء الحديثات من الناحية التشريحية اللاتي التمسن الطعام في مقابل الجنس (انظر على سبيل المثال: Knight 1991; Knight, Power, and Watts 1995). ففي «القبيلة البدائية» (المصطلح الذي استعمله فرويد) عمد الذكور إلى تلقيح الإناث بصورة مختلفة غير مقيدة، وتُركت الإناث لرعاية صغارها. وفي مرحلة معينة خلال (70,000) سنة سيطرت الإناث - أو بالأحرى نساء قبيلة أو عصبة معينة - على الموقف وطالبن جميعاً بوجوب أن يصطاد الرجال من أجلهن قبل السماح بالاتصال الجنسي. وقد رمزت النساء لرفضهن ممارسة الجنس من خلال الحيض (الطمث) أو التظاهر بالحيض، وقد قمن بذلك مجتمعات متحدات، بصورة متزامنة. وكانت فترة الصيد وتحريم الاتصال الجنسي (التابو الجنسي) تبدأ من ميلاد القمر وحتى اكتماله، بينما كانت فترة المتعة البالغة وممارسة الجنس تقع بين اكتمال القمر بدراً وميلاد قمر جديد.

	القرابة الإنسانية/ الحيوانية	أساس المجتمع	تطور الشعيرة
التطور	الاستمرارية	العائلة	التعقيد أو التركيب التدريجي المتزايد.
الثورة	الانقطاع	العقد الاجتماعي	حدث كارثي يقود إلى اختراع الشعيرة، والتابو، والتوتمية، وهلمّ جراً.

الجدول 3-1: التطور (Maine, Morgan, and Others) في مقابل الثورة (Rousseau, Freud).

إن نظرية نايت تطورية في تأكيدها على وجود مسار للتطور من الجنس البشري ما قبل الرمزي إلى الجنس البشري الرمزي - الثقافي، لكن ركزت هذه النظرية بخاصة على الثورة الفورية الفجائية. وبصفة عامة يشبه اتجاه نايت عن النشاط الشعائري والرمزي اتجاه ليفي ستراوس عن القرابة، وكذلك روسو عن رؤية العقد الاجتماعي بوصفه أساس المجتمع. كذلك يعارض هذا الاتجاه مباشرة معظم نظريات التطور الأخرى التي تتناول الشعيرة، وبصورة ضمنية كامنة يعارض رؤية فوكس التدريجية (Gradualist) للعلاقة بين «القرابة الإنسانية والحيوانية، وكذلك فكرة مين ومورغان عن العائلة باعتبارها أساس المجتمع. وتكمن مشكلة هذا الاتجاه في أنه برغم براعة تركيبه وإبداعه، فإنه غير قابل للاختبار والتثبت منه. تتضح العلاقة بين أكثر هذه الأفكار أهمية ودلالة في الجدول (3-1).

الاتجاهات المعاصرة

إن الجدال المحتدم بين أصحاب الاتجاه التدريجي وأنصار المذهب الذي يرى أصل الثقافة الرمزية بوصفه ثورياً، يطابق بدرجة كبيرة الطريقة التي تتحول وتتطور بها التطورية الأنثروبولوجيّة، بالمعنى الواسع. وفي بريطانيا صيغت روابط جديدة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم اللغة، وعلم الآثار، والبيولوجيا الإنسانية، باعتبارها تؤثر جميعها على القضية قيد الدراسة والبحث. قد يبدو ذلك مستغرباً في أميركا الشمالية، حيث اعتبرت هذه الميادين منذ فترة طويلة ميادين أنثروبولوجيّة فرعية تتباعد عن بعضها البعض.

وبينما يتلمس ويتتبع بعض التطوريين المعاصرين، من أمثال تيم إنغولد (Tim Ingold) (على سبيل المثال: 1986: 16-129) في بريطانيا، وعدد من الأنثروبولوجيين الإيكولوجيين في اليابان والولايات المتحدة، الحد الفاصل بين الحيوانات والبشر، يتتبع نايت ويقتفي الحد الفاصل بين البشرية فيما قبل الرمزية والبشرية كما نعرفها. يستند الحد الأول على بعض العوامل مثل العلاقات الاجتماعية لاستخدام التكنولوجيا، بينما يستند الحد الآخر على الجوانب الوجدانية للثقافة والمجتمع. ويبدو الحد الأول كما هو واضح أسهل في تعريفه وتحديده. في حين يتميز الحد الآخر بفتنة وسحر جوهري، وتعد نظرياته غير قابلة للاختبار والتثبت من قضاياها الجوهرية، ومن غير المحتمل أن يكتب لها البقاء إذا قدمت (حسبما تفضل أن تقدم) كجزء مما كان يحلو لليزلي وايت تسميته «النظرية العملية للثقافة».

خلاصة ختامية

تشابه النظرية التطورية في الأنثروبولوجيا النظرية التطورية في ميادين أخرى، من ضمنها علم الآثار والبيولوجيا. ومع ذلك تنفرد النظرية التطورية كذلك بتجسدها في ثلاث صور كلاسيكية يسهل تعريفها وتحديدها: التطورية أحادية الخط، والتطورية العامة، والتطورية متعددة الخطوط (رغم أن نسبة تلك النماذج المثالية التي صاغها ستيوارد إلى منظرين أفراد لا تكون دوماً بالسهولة التي صورها لنا ستيوارد). سلمت التطورية أحادية الخط جدلاً بحتمية الأصل الواحد، وعالجت الثقافات وكأنها متماثلة للغاية إلى درجة أنها تخترع الأشياء بنفس النظام، وتمر بنفس مراحل النمو. ولاتزال التطورية العامة في بحوثها ودراساتها ترتبط بعلم الآثار، وإن كانت تأخذ بفرضية التعقيد والتركيب البالغ، بيد أنها تسعى إلى التبسيط والتوضيح من خلال التركيز على المراحل العامة الرئيسية بشكل مفضل على التركيز على الخصوصيات. أما التطورية متعددة الخطوط فقد ركزت بؤرة الاهتمام على خصوصيات التطور التاريخي، وبخاصة تلك التي ترتبط بعوامل إيكولوجية. ومن بين الاتجاهات الثلاثة ترتبط التطورية متعددة الخطوط ارتباطاً وثيقاً بفكرة التطور الداروينية.

كتب باخوفن ذات مرة: «لا يعرف تطور الجنس البشري، بصفة عامة، الوثبات والانتقالات الفجائية، ولا التعاقبات والخطوات الفجائية، وإنما يعرف التحولات والانتقالات التدريجية فقط، حيث يمر بالعديد من المراحل، التي يمكن الدفع بأن أي مرحلة منها تحمل في أطوائها المرحلة السابقة والتالية عليها» (1967 [1861]: 98). يصف هذا الطرح التدريجي قسماً كبيراً من الأنثروبولوجيا التطورية بداية من الاتجاهات أحادية الخط إلى الاتجاهات العامة، إلى الاتجاهات متعددة الخطوط. ومع ذلك يتناقض مع أفكار وتصورات داروين وماركس على حد سواء (انظر الفصل السادس). ويبدو أن الجدل المعاصر بين التدريجيين والثوريين سوف يستمر، سواء تحقق البقاء لنظريات أصل الثقافة المعاصرة أم لا.

قراءات إضافية:

Stocking's *Victorian Anthropology* (1987) and *After Tylor* (1996a) present fine overviews of relevant eras in the history of anthropology in Britain. For more of a social history approach, see Bowler's *The Invention of Progress* (1989). His book on Darwin (Bowler, 1990) is also

of interest, while kuper's *The Chosen Primate* (1994) is both lighter in tone and wider in scope.

The classic statement on the three evolutionist approaches in social anthropology is in Steward's *Theory of Culture* (1955:11-29). Harris' critical overview, *The Rise of Anthropological Theory* (1968), has agood deal of relevance, though his negative attitude to those he discusses is not to everyone's Liking.

In general, the primary sources cited in this chapter are readable, particulary those by Tylor (1871), Childe (1936, 1942). White (1949, 1959), Steward (1955), and E. O. Wilson (1975). There is also an abridged edition of Wilson's *Sociology* (1980).

الفصل الرابع

النظريات الانتشارية ونظريات المنطقة الثقافية

تؤكد الانتشارية على انتقال الأشياء (المادية وغيرها) من ثقافة إلى أخرى، أو من شعب إلى آخر، أو من مكان إلى آخر. وتقضي إحدى الفرضيات المسبقة الخبيئة التي تتبناها الانتشارية بأن الجنس البشري غير مبدع أو غير قادر على الاختراع: لذلك تُخترع الأشياء مرة واحدة فقط، ثم تنتقل وترتحل من شعب إلى آخر، ويحدث هذا الانتقال أحياناً عبر الكرة الأرضية. ويُرجح أن هذا الانتقال قد تأثر إما بالانتقال المباشر بين جماعات سكانية مستقرة، أو عن طريق هجرات الشعوب ذوات الثقافة المتقدمة. على النقيض من ذلك تفترض النظرية التطورية الكلاسيكية أن الجنس البشري قادر على الاختراع: إذ تمتلك كل جماعة نزعة طبيعية لاختراع الأشياء نفسها التي اخترعتها الجماعات المجاورة، على الرغم من أنها تحقق ذلك بمعدلات مختلفة.

وبمرور الزمن تضاءلت أهمية الانتشارية حوالي ثلاثينيات القرن العشرين، تاركة وراءها أفكاراً التقطتها تقاليد أو نظريات أخرى وأعادت إليها الحياة: وتعد فكرة «المنطقة الثقافية» أبرز الأمثلة على ذلك. فقد صارت هذه الأفكار مظهراً هاماً لإثنوغرافيا فرانز بواس وأتباعه (انظر الفصل السابع). وتظهر بجلاء في التطورية عند جوليان ستيوارد (أنظر الفصل الثالث)، وفي الوظيفية والبنائيّة التي نشأت في النصف الأول من القرن العشرين (الفصلين الخامس والثامن). كذلك تعد اتجاهات المنطقة الثقافية والاتجاهات الإقليمية نتيجة منطقية للتأكيد على الانتشار، وسوف يتناول هذا الفصل تلك الاتجاهات مع الاحتفاظ بهذه النتيجة في مضمونه.

أسلاف الانتشارية: الفيلولوجيا[1]، مولّر، وباستيان

نشأت الانتشارية من داخل التقليد الفيلولوجي السائد في القرن الثامن عشر، هذا التقليد الذي افترض وجود ارتباطات تاريخية بين كل لغات عائلة اللغة الهندية - الأوروبية.

التقليد الفيلولوجي: الانتشارية قبل ظهور الانتشاريين؟

وقع التقدم الفجائي فيما يتعلق باللغة في العام 1787، حينما اكتشف سير وليام جونز (Sir William Jones)، وهو مستشرق إنجليزي ومحام، عمل بوظيفة قاضٍ بالهند، وجود تشابهات بين اللغة السنسكريتية[2]، واللغة اليونانية، واللغة اللاتينية. وفي مطلع القرن التاسع عشر، ركز فيلهلم فون هامبولدت (Wilhelm Von Humboldt)، وهو دبلوماسي بروسي وأخو المستكشف ألكسندر، بارون فون هامبولدت، اهتمامه على الباسكية[3] (Basque) - وهي لغة أوروبية، لكنها ليست لغة هندية أوروبية. وفي محاكاة واستلهام للأفكار المبكرة التي روج لها يوهان غوتفريد فون هيردر (Johann Gottfried Von Herder)، طرح فيلهلم فون هامبولدت حجة للتدليل على وجود ترابط داخلي بين اللغة والثقافة. وفي تلك الأثناء تقريباً، عيّن جاكوب غريم (Jacob Grimm)، الذي ذاع صيته وأخوه فيلهلم لقيامهما بجمع الحكايات الأوروبية الخاصة بالجن (الأخوين غريم)، التحولات أو الانتقالات الصوتية (Sound Shifts) التي تميز اللغات الجرمانية عن اللغات الهندية الأوروبية الأخرى، وإلى جانب ذلك عكف فرانز بوب (F. Bopp) على الدراسة المقارنة للنحو الهندو - أوروبي. وهكذا اهتم جميع هؤلاء الكتاب بأفكار عُرفت في الأنثروبولوجيا فيما بعد بالانتشارية.

---

(1) الفيلولوجيا: فقه اللغة التاريخي والمقارن. ودراسة اللغة وعلى الأخص بوصفها أداة التعبير في الأدب وحقلاً من حقول البحث تلقي ضوءاً على التاريخ الثقافي. وتركز الفيلولوجيا على دراسة النصوص الأدبية والوثائق المكتوبة، وتعيين أصالتها وشكلها الأصلي، وتحديد معناها (المترجم).

(2) لغة الهند الأدبية القديمة، وهي أقدم اللغات الهندو - آرية (Indo-Aryan)، التي لاتزال باقية في الهند في صورة كلاسيكية مشفرة (Codified) بوصفها لغة الأدب والتعليم التقليدي والهندوسية. واللغة الهندو - آرية هي إحدى مجموعتين رئيسيتين للغات الهندية الإيرانية (Indo-Iranian) والتي تشمل اللغات السنسكريتية، والهندية، والبنغالية، والمراثاوية (Marathi) واللغات الأخرى للهند وباكستان وبنغلاديش وسريلانكا (المترجم).

(3) لغة إقليم الباسك بشمال أسبانيا (المترجم).

وقد أدى نمو الأفكار النظرية في علم اللغة، عبر تاريخ هذا الميدان، إلى بلورة بعض الأفكار ذوات الصلة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وذلك برغم أنه في هذه الحالة كانت أفكارهما بطيئة الانتشار للغاية. ولا ريب في أن الخيط الذي يربط النظريات اللغوية الفيلولوجية أو التاريخية المبكرة بالأنثروبولوجيا كان تأثيره عميقاً في بريطانيا التي هيمنت فيها التطورية وذلك بدرجة أكبر من ألمانيا، التي هيمنت فيها الانتشارية في وقت متأخر من القرن التاسع عشر.

ويتشتت الارتباط بالتطورية البريطانية في أعمال علماء وباحثين عديدين، ولم يكن هذا التشتت أكثر وضوحاً مما هو عليه لدى المستشرق الألماني - البريطاني فريدريك ماكس موللر (Friedrich Max Müller)، الذي نصحه أبوه في العماد فليكس ميندلسون (Felix Mendelssohn) بالعدول عن دراسة الموسيقى، فتحول الشاب ماكس مولّر إلى دراسة السنسكريتية، في ليبزغ **أولاً**، ثم تحت إشراف بوب في برلين. وفي العام 1846 قادته دراسات إضافية إلى أكسفورد التي استقر فيها، وتولى في آخر الأمر كراساً في اللغات الحديثة والفيلولوجيا المقارنة. وعلى شاكلة لوبوك، كان مولّر ناشطاً في السياسات الليبرالية، وقد حقق له ذلك معرفة بأشخاص عديدين في مراكز القوة. وبوضوح، وعن طريق الصداقة التي ربطته بالأسرة المالكة، مُنح مولّر امتيازاً، يندر أن يحصل عليه أي إنسان، وهو أن يكون عضواً بمجلس شورى الملك.

وقد أنفق مولّر قسطاً كبيراً من حياته في تحرير سلسلة من (51) مجلد تتناول النصوص الدينية المقدّسة في الشرق. كما ساهم في الترويج لفكرة تطورية أساسية وهي فكرة الوحدة النفسية أو التماثل العقلي (ومؤداها أن الجنس البشري كافة يشترك في العقلية نفسها)، ولفكرة انتشارية مؤداها أن ديانات ولغات اليونان وروما القديمة ارتبطت بديانات الهند ولغاتها. وقد تحرى مولر الفكرة الأخيرة عن طريق المقارنات الأنثروبولوجيّة للعادات الجنائزية، وكذا المقارنات الفيلولوجية لأسماء الآلهة والمعبودات اليونانية والهندوسية (انظر على سبيل المثال: Müller 1977 [1892]: 80-235). ومن الجدير بالملاحظة أن مولّر قد عارض الفكرة التي مؤداها أن ثمة نوعاً واحداً من «التوتمية»، كما انتقد بعنف أولئك الذين آمنوا بأن المجتمعات قاطبة تمر بمراحل تطور المعتقد الديني نفسها. ومن خلال مساهماته الإيجابية في التفكير الانتشاري وشروحه النقدية التقويضية لمظاهر المغالاة والتطرف التي وسمت

النظرية التطورية أحادية الخط، ساعد مولّر على تلطيف نزعات معاصريه التطوريين البريطانيين، والتخفيف من صرامتها ووطأتها.

وعلى شاكلة مولّر، كان أدولف باستيان (Adolf Bastian) شخصية غامضة. وكان اتجاهه الرئيسي تطورياً أكثر منه انتشارياً، بيد أنه كان خصماً قوياً مناوئاً للداروينية. وفي نهاية ستينيات القرن التاسع عشر ساهم باستيان في تأسيس إثنوغرافيا المتاحف والإثنوغرافيا النظرية في ألمانيا. وبالتالي فقد أثر في ظهور الانتشارية، وذلك من خلال وضع وإرساء القاعدة النظامية التي انطلقت منها، وذلك برغم أن أتباعه المباشرين قد أصبحوا ناقدين لإسهاماته النظرية.

استنفد باستيان جانباً كبيراً من حياته العملية كجراح مقيم على إحدى السفن، يجوب العالم مرتحلاً، ويكتب عن الثقافات الغريبة التي صادفها. ولكن مما يؤسف له أن كتاباته كانت مجازية على نحو عبثي ينافي العقل، وتتعذر ترجمتها، كما تترجم بالكاد وبصعوبة إلى الإنجليزية. دعني أورد على سبيل المثال عبارة، كما ترجمها روبرت لووي (Robert Lowie)، لتوضيح تلك السمة المميزة لكتاباته. وكان الموضوع قيد النقاش هو اجتناب التعميم المبتسر:

«وفيما يتصل بذلك حيكت لنا عباءة يرتديها متسول فقير، مغطاة ومزدانة بشقائق (مزقات) ورقاع مرقّشة ملونة، في حين إذا انتظرنا ساكنين هادئين حتى تتكشف الحقائق وتنجلي في تقرير واضح لا لبس فيه، سوف يُنسج ببلوس[4] فخم مهيب؛ وكأنه الثوب أو الببلوس الذي بسطه زيوس[5] على شجرة بلوط مقدّسة، هذا الببلوس والثوب الفخم المهيب يعتبر صورة منعكسة للواقع سمتها التوهج» (Bastian [1881], quoted in Lowie 1937: 33).

ولكن مع كل ذلك قدم باستيان للعالم مقابلة نظرية صارت في طليعة عصره: وتتمثل في تمييزه بين **الأفكار الأساسية** (Elementargedanken)، و**الأفكار الشعبية**، أو حرفياً «أفكار الشعوب» (Völkergedanken)، وتتألف الأفكار الأساسية مما عُرف لاحقاً «بالعموميات الثقافية»، والتي شكلت، ككل، الوحدة النفسية للجنس

(4) ببلوس: ثوب أشبه بالشال كانت الإغريقيات ترتدينه في الماضي (المترجم).

(5) زيوس: كبير آلهة الإغريق (المترجم).

البشري. فقد لاحظ باستيان التشابهات العديدة الموجودة بين الثقافات في أجزاء مختلفة من العالم، وقد عزا هذه التشابهات إلى التقارب والالتقاء التطوري عن طريق أساليب حددتها سلفاً هذه «الأفكار الأساسية». أما فكرته عن «الأفكار الشعبية» فتمثل، على النقيض، مظاهر الثقافة التي تختلف من مجتمع لآخر. وقد عزا باستيان مثل هذه الاختلافات إلى تأثير البيئة الطبيعية وحوادث التاريخ التصادفية. وهكذا لا يخالجنا شكّ في أن تركيز الأنثروبولوجيا الألمانية - النمساوية النهائي على «الأفكار الشعبية» قد مهد، بدوره، الطريق لصعود الانتشارية.

صعود الانتشارية واكتمالها

برزت النظرية الانتشارية في أعمال الأنثروبولوجيين - الجغرافيين الألمان والنمساويين في نهاية القرن التاسع عشر. وقد وقعت الانتشارية، كما سوف نرى، رهينة الغموض والعبثية (وإن تكن عبثية ممتعة شيقة)، وذلك في بريطانيا، على أيدي اثنين من علماء المصريات في مطلع القرن العشرين.

الانتشارية الألمانية – النمساوية

كان فريدريك راتزل (Friedrich Ratzel) هو الانتشاري الأول المبرز. تلقى تدريبه كعالم بالحيوان، لكن سرعان ما تحول إلى الجغرافيا، وتثبّت أو تحقق من نظريته بمصطلحات ميدان معرفي عرف فيها بعد «بالجغرافيا البشرية» (Anthropogeog-raphie). وقد أيد رسم خريطة للأقاليم، والبحث عن مسالك وقنوات الهجرة والانتشار عبر الكرة الأرضية. وعارض فرضية الوحدة النفسية التي تبناها باستيان، وبحث عن دليل على الاحتكاك الثقافي بوصفه مسبباً للتشابه الثقافي. يضاف إلى ذلك أنه قد اعتبر الجنس البشري غير مبدع، وبذلك كان «انتشارياً» حقيقياً، برغم أنه لم يستعمل لفظ انتشاري بنفسه.

ويحاجج راتزل بأن العناصر الثقافية المنفردة المستقلة تميل إلى الانتشار، في حين انتشرت «المركبات الثقافية» الكلية (وهي عناقيد أو مجموعات من عناصر ثقافية مترابطة) عن طريق الهجرة. وكان المثال الأكثر شهرة الذي ساقه راتزل هو التشابه الماثل بين أقواس إطلاق سهام الصيد التي عُثر عليها في أفريقيا وغينيا الجديدة (Ratzel 1891). فقد افترض وجود ارتباط تاريخي بينها، وربط ذلك بما اعتبره

بنية سيكولوجية متماثلة للشعوب في المنطقتين. وقرر، إضافة إلى ذلك، أن الثقافة قد تطورت إلى حد بعيد عن طريق الهجرات الضخمة الغزيرة، والغزوات التي اجتاحت بها جيوش شعوب قوية شعوباً أخرى أضعف، أو التي اجتاحت بها شعوب أكثر تقدماً من الناحية الثقافية شعوباً أخرى أضعف وأقل تقدماً. واضح إذن أنه مثلما دمج تطوريون من أمثال مورغان وتايلر عناصر من النزعة الانتشارية في نظرياتهم (من دون أن يكونوا عارفين بها بالضرورة)، استبقى راتزل، أول الانتشاريين الكبار، عنصراً قوياً من عناصر التطور في موقفه النظري، وتبدّى الاختلاف بين الفريقين في الميكانزم الذي اختاروا أن يؤكدوا عليه: التقدم (Progress) ذاته أو انتشار الثقافة.

وفي ليبزغ، تمكن راتزل من تدريب وتعليم عدد كبير من الباحثين. والحقيقة أن تأثيره لم يطل خلفاءه وأتباعه المباشرين في ألمانيا وأنصار نظرية المنطقة الثقافية في أميركا الشمالية فقط، ولكن امتد هذا التأثير كذلك إلى تايلر في إنجلترا. وعلى وجه الخصوص، أثنى تايلر على رائعة راتزل الهامة التي ظهرت في ثلاثة مجلدات **الفولكيركندة** (*Völkerkunde*) - وصدرت في الترجمة الإنجليزية تحت عنوان «**تاريخ الجنس البشري**» ([8-1885] 8-1896). ومنذ ذلك الحين صارت التطورية والانتشارية تدركان بوصفهما منظورين متعارضين من الناحية المنطقية، ولكنهما مع ذلك متكاملان، يعتمد الواحد منهما على الآخر في تقديم تفسير مفصل دقيق لتاريخ الثقافة الإنسانية.

ويعتبر راتزل على الأرجح أول من قام بتقسيم العالم إلى ما يعرف الآن «بالمناطق الثقافية»، لكن ليو فروبينوس (Leo Frobenius) هو من قام بتطوير منهجه ونظريته. وفروبينوس مستكشف أفريقي تلقى تدريباً ذاتياً، كما كان إثنولوجيا متخصصاً في المتاحف، وقد اهتم بالبحث عن توازيات وتماثلات في التطور الثقافي على نطاق العالم. وطرح على بساط البحث فكرة «الدوائر الثقافية» (Kuturkreise)، التي اعتبرها مناطق ثقافية شاسعة، تنتشر في بعض الحالات عبر الكرة الأرضية، وعلى المناطق التي وجدت من قبل: على سبيل المثال انتشار وانبساط ثقافة القوس والسهم على ثقافة الرمح. وقد تحقق لتعريف وتحديد الدوائر الثقافية المهيمنة على الأنثروبولوجيا الألمانية والنمساوية في الفترة من تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين.

ومع ذلك، حول فروبينوس انتباهه في أعماله الأخيرة إلى ما أطلق عليه الـ (Paideuma). والمصطلح هو المكافئ اليوناني لكلمة «تربية» (وتلك ترجمة تقريبية)، لكن يتخذ هذا المصطلح في استعمال فروبينوس معنى يماثل ويقترب من الفكرة الرومانسية الكلاسيكية روح الشعوب (Volksgeist)، والتي تعني «روح» الثقافة، أي المبدأ النفسي الأساسي الذي حدد أي صيغ معينة للسمات الثقافية. وعلاوة على ذلك ساهم فروبينوس، عن طريق بحثه صيغ الثقافة الأفريقية، في تطوير فكرة «رؤية العالم» (التي يكافئها المصطلح الألماني النظر إلى الحياة أو رؤية العالم -Weltanschau-ung) التي هيمنت على الأنثروبولوجيا الأميركية في مرحلة النظرية النسبيّة. وفيما يخص أفريقيا افترض فروبينوس (على سبيل المثال، 1933) وجود رؤيتين أساسيتين للعالم: رؤية العالم الإثيوبية (التي تتسم بتربية الماشية والفلاحة، والانتساب إلى الأب، وعبادات الأسلاف، وعبادات الأرض... إلخ)، ورؤية العالم الحامية (التي تتسم بتربية الماشية والصيد، والانتساب إلى الأم، واجتناب الموتى، والسحر الضار... إلخ). وقد عيّن موضع رؤية العالم الأولى في مصر ومعظم مناطق شرق وغرب ووسط أفريقيا. وافترض أن رؤية العالم الثانية تميز وتخص منطقة القرن الأفريقي، وكثيراً من مناطق شمال أفريقيا وجنوبها.

وثمة مجموعة من الصيغ الثقافية المعينة تستغل هاتين الرؤيتين الأساسيتين للعالم، إذ ارتأى فروبينوس أن هذه الصيغ الثقافية انتشرت إما داخل أفريقيا، أو في حالات أخرى، من آسيا أو أوروبا إلى أفريقيا. هذه الصيغ الثقافية استغرقت واحتوت عناصر ثقافية مبكرة، مثل الصيد والجمع، والتي إما كانت منضوية أو مغلفة داخل المناطق الثقافية التي شكلتها موجات الانتشار الثقافي المتعاقبة. وهكذا انبنى تصور فروبينوس للثقافة الأفريقية على وجود مركب يتألف من طبقات أمكن تحديد علاقاتها التاريخية من خلال الدراسة المقارنة. وكانت الإثنولوجيا في نظره قريبة ومماثلة للأركيولوجيا، لكن مع الاعتماد على الدراسة الإثنوغرافية الآنية التي تُمثل أساساً منهجياً للإثنولوجيا.

وفي أعقاب راتزل وفروبينوس، تولي فرتز غرايبنر (Fritz Graebner) وفيلهلم شميدت (Wilhelm Schmidt) القيادة، وشغلا موقع الصدارة في دراسات الدائرة الثقافية. وقد انصب تركيز غرايبنر، وهو متخصص في المتاحف، على التشابهات المماثلة

في الثقافة المادية في البداية عبر جزر وسط وجنوب المحيط الهادي[6]، ثم على نطاق العالم بعد ذلك. وفي حين أكد راتزل على خصائص الثقافات، وآثر فروبينوس البعد الكمي، جمع غرايبنر بين هذين الاتجاهين في التأكيد على الشكل والكم باعتبارهما معيارين مستقلين لقياس التشابه والتماثل الماثل بين ثقافتين مترابطتين تاريخياً. وبواسطة هذا المنهج حدد غرايبنر بعض المناطق الثقافية مثل: التاسمانية[7] (Tas-manian (التي افترض أنها مبكرة وأكثر المناطق بدائية)، و«البومرنغ (الهراوة) الأسترالية» (Boomerang)، و«القوس الميلانيزية»، و«الانتساب للأب البولينيزية»، واعتقد أن هذه المناطق الثقافية قد مثلت أمواجاً ثقافية متدافعة تتدفق عبر المحيط الهادي. إن مجال عمل غرايبنر قد أعاقه الاعتقال الذي تعرض له خلال الحرب العالمية الأولى (تحت زعم تهريب الوثائق)، والمرض العقلي الذي ابتُلي به حوالي عام 1926 وحتى وفاته عام 1934. ومع ذلك ميزت محاولاته الحثيثة الرامية إلى تأسيس بحث ودرس الدوائر الثقافية الجغرافية والطبقات الثقافية المتداخلة المتشابكة على أساس علمي، ميزت تلك المحاولات ذروة التفكير الانتشاري وهدفه. وقد أضحى كتابه المعنون **هذا منهج الإثنولوجيا** (Graebner (*Die Methode der Ethnologie* (1911 أحد الكلاسيكيات ذات الشهرة التاريخية.

وحاول شميدت، وهو قس كاثوليكي له اهتمام خاص بالديانات الأفريقية، البرهنة على أن «ثقافة الأقزام الأفريقية» كانت أكثر بدائية من «الثقافة التاسمانية» التي تحدث عنها غرايبنر. وقد ميز أربع دوائر ثقافية أساسية (Schmidt 1939 [1937]). فبعد دائرة الثقافة البدائية للصيادين وجامعي الطعام، جاءت الدائرة الأساسية (الأولية) لزارعي البساتين والحدائق. وعند هذه المرحلة ظهر النسب الأبوي، والنسب الأمومي للمرة الأولى. ويقرر شميدت أن ثقة الناس المتعاظمة في قدراتهم التكنولوجية قد أفضت إلى انحسار أهمية الديانة من ناحية، وإلى التعويل على السحر من ناحية أخرى. وتتألف الدائرة الثانوية من خليط من السمات البدائية والأساسية (الأولية). وقد قادت تلك السمات إلى ظهور الزراعة الكثيفة، والملكية (شخصية الملك) المقدّسة، وأخيراً الإيمان بعدة آلهة. وتتألف الدائرة الثالثة، في نموذجه التصوري، من الاندماج المركب بين سمات تنتمي إلى ثقافات مختلفة تقع

---

(6) وتضم هذه المجموعة من الجزر: ميكرونيزيا، وميلانيزيا، وبولينيزيا، [وأسترالسيا (Australasia) أستراليا، نيوزيلندا، والجزر المجاورة المتاخمة في جنوب المحيط الهادي] (المترجم).

(7) نسبة إلى إحدى جزر جنوب أستراليا (المترجم).

ضمن نطاق الدائرة الثانوية، وهو الاندماج الذي خلق الحضارات القديمة في آسيا وأوروبا والأميركيتين.

وكان من أهداف شميدت تأسيس مجال بحث لتاريخ الدين العالمي، وذلك موضوع كتب فيه ما يزيد على اثني عشر كتاباً، وقد افترض أن بداية الدين جاءت مع شكل من أشكال التوحيد البدائي، المستقى من معرفة البدائيين بإله واحد حقيقي يعبدونه. وآمن بأن كل دائرة ثقافية تالية قد طورت تكنولوجيا أفضل، وتنظيماً اجتماعياً مركباً معقداً، وتباعدت في الوقت ذاته عن الدين التوحيدي الأول. وهكذا جمع موقف شميدت عناصر احتوتها كل من نظرية البدائية (Primitivism) والنظرية التطورية، وتلك حقيقة تلقي ضوءاً قوياً ساطعاً على تناقضات النظرية الانتشارية بوصفها منظوراً موحداً متكاملاً.

الانتشارية البريطانية

على الرغم من أن الانتشارية قد سادت في ألمانيا والنمسا، فإنها تسللت في مكان آخر، وتسربت إلى التفكير الأنثروبولوجي باعتبارها إلى حد بعيد قيداً كابحاً لسذاجة وبساطة النظرية التطورية أحادية الخط. وفي علم الآثار، عمد الكاتب السويدي أوسكار مونتيليوس (Montelius)، في حقبة ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، إلى تنقيح نمطية العصور الحجرية الحديثة والبرونزية الأوروبية. وقرر أن التباينات الإقليمية والتطورات المحدودة مفضلة على فرضية التطور (انظر: Trigger 1989: 155-61). وفي الإثنولوجيا، كانت الأشياء مصقولة بدرجة كبيرة، ولكن من المهم تذكر أن مقاربة وتعاطي مورغان مع مصطلحات القرابة قد اعتمد بصورة مكثفة على كل من فرضيتي الهجرة والانتشار، وأن تايلر قد تحدث عن الانتشار، ووصف الثقافات بأنها تتميز «بالترابط»، أو أن عناصر الثقافة توجد مترابطة عادة. وقد أطلق الأنثروبولوجيّون الألمان والأميركيون على تلك العناصر المترابطة مصطلح «المركبات الثقافية»[8].

---

(8) المركب الثقافي هو مجموعة من العناصر الثقافية المترابطة والمتكاملة. ومن التعريفات الأخرى تعريف هوبل (Hoebel) بأنه «نسق متكامل من العناصر الثقافية التي تنتظم حول موضع اهتمام جوهري». وتعريف جاكوبز وستيرن أنه «مجموعة من العناصر الثقافية المتكاملة والمنمطة وظيفياً داخل إحدى الثقافات أو منطقة ثقافية». ويصف هيرسكوفيتس المركب الثقافي بأنه: «تجمعات العناصر... التي تساهم كل منها بدور في وحدة المجموع تأسيساً على الفكرة الرئيسية التي تعطي المعنى الكلي لأبناء الثقافة التي توجد فيها هذه الفكرة» (انظر: إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، [د. ت.])، ص 323) (المترجم).

ومع ذلك، سرعان ما جوبه تصاحب وتقارب التطورية والانتشارية بتحدٍ في بريطانيا، المتأثرة ربما بنزعة التشاؤم المتنامية التي أعقبت وفاة الملكة فيكتوريا، وبالمناورات السياسية للدول الأوروبية التي أنذرت بالحرب العالمية الأولى. لقد اعتقد بريطونيو[9] القرن التاسع أن القيم الفيكتورية، والمخترعات والاكتشافات التي تحققت بفضل رعاية الأمير ألبرت، مثلت ذرا السعي الإنساني. وفي ظل النزعة التشاؤمية التي عبّقت ولبّدت عقدي بداية القرن العشرين، سُوّدت سمعة هذه الإنجازات وشُوّهت. وأضحت مصر القديمة الرمز الجديد للإنجاز الثقافي الإنساني، وبات التدهور (الانحطاط الفكري والأخلاقي)، وليس التطور، السمة التي ميزت المسار الذي سلكه الانتشاريون البريطانيون في التحول من المجتمع المصري إلى المجتمع الفيكتوري.

صاغ سير غرافتون إليوت سميث (Sir Grafton Elliot Smith) (عالم التشريح البارز الأسترالي المولد)، وتابعه الجغرافي وليام جيمس بيرّي (William James Perry)، النظرية المثيرة التي مؤداها أن كافة الأشياء العظيمة قد صدرت عن مصر: الفراعنة، المومياوات، الأهرامات، عبادة الشمس، وأن كل ثقافات عصورهم لم تعدُ أن تكون بقايا باهتة شاحبة تخلفت عن هذا المكان الذي كان فيما مضى مهيباً متشامخاً. وقد انطلقا من مانشستر، وبعد ذلك من كلية جامعة لندن (University College London)، يروجان لنظريتهما في المجلات الأكاديمية والمناقشات العامة. وكانت دراسات المومياوات المصرية ملهماً لـ إليوت سميث (فقد أجرى دراسات في مصر فيما بين عامي 1900 و1909)، لكن يمكن الدفع مع ذلك بأن موقف الرجلين ربما اتضح وتم استجلاؤه بوضوح من خلال كتاب بيرّي المعنون **أبناء الشمس** (*The Children of The Sun*) (1923). ففي هذا الكتاب، الذي حظي بمطالعة على نطاق شاسع، يقرر بيرّي، أن مصر وحدها كانت مصدر الزراعة، واستئناس الحيوانات، والتقويم، وصناعة الفخار، وصناعة السلال، والدور الدائمة، والمدن. وقد صار الموقف المتطرف الذي تبناه إليوت سميث وبيرّي يُعرف بالانتشارية الهليوليثية (الشمسية) (Heliocentrist)، أي الانتشارية المتمركزة حول الشمس (مع

(9) بريطوني (Briton): أحد أبناء واحد من الشعوب التي سكنت بريطانيا قبل الغزوات الأنجلوساكسونية (المترجم).

الإشارة إلى عبادة الشمس التي سادت الثقافة المصرية وثقافات أخرى قديمة)، التي لم تجد سوى قلة من الأنصار في أوساط الأنثروبولوجيين المتخصصين، برغم شهرتها وذيوعها بين الجمهور الإيدواردي العادي.

خاض إليوت سميث وبيرّي، جنباً إلى جنب مع الباحث الحقلي السابق على مالينوفسكي، ريفرز (W. H. R. Rivers)، الذي صاحب إليوت سميث في مصر وأعلن تخليه عن النظرية التطورية واعتناقه النظرية الانتشارية في عام (1911)، معركة دفاعية في البداية ضد التطورية. ثم بعد وفاة ريفرز عام 1922 واصلا معركتهما، ولكن تحولت المعركة إلى تيار الوظيفية الصاعد، الذي شُيدت قواعده المؤسسية في نفس عام تعيين مالينوفسكي ورادكليف براون لتولي كرسيين أو مقررين للأنثروبولوجيا الاجتماعية.

لم يتوفر لأنصار النظرية الهليوليثية (الشمسية) قاعدة انطلاق من أحد أقسام الأنثروبولوجيا بالجامعة، ولا المهارات المنهجية التي كان من شأنها أن تدعم بقاء هذا الاهتمام واستمراره بين الجيل الجديد من العلماء والباحثين الوظيفيين، الذين تنامى تأثيرهم وتصاعد بسرعة فائقة في العشرينيات والثلاثينيات (انظر الفصل الخامس). وقد تركزت الاهتمامات الوظيفية في آسيا الحديثة، والأميركتين وجنوب الصحراء الكبرى بأفريقيا، وذلك على نحو مفضل عن التركيز على مصر القديمة؛ كما انصبت تلك الاهتمامات على الدراسة الحقلية والمقارنة، لا على التفكير الظني أو التخميني. وفي نهاية المطاف أثبتت التطورات العلمية في علم الآثار في الأربعينيات بما لا يدع مجالاً للشك أن مصر عام 4000 ق. م ما كان لها أن تكون مصدر الثقافة الإنسانية ككل، لتطلق بذلك رصاصة الرحمة على النظرية الانتشارية البريطانية (إليوت سميث عام 1937، وبيرّي عام 1949). ومن بين الكتاب الأنثروبولوجيين في نهاية القرن العشرين، لم يبق سوى ثور هيردال (Thor Heyerdahl)، وهو مغامر نرويجي غريب الأطوار يتملكه ولع باختبار النظريات الانتشارية محتفظاً باعتقاد في وجود روابط تاريخية بين مصر والأميركيتين. ذلك في الوقت الذي سلكت فيه الأنثروبولوجيا البريطانية اتجاهات أخرى مختلفة كلية، بينما تطورت الأنثروبولوجيا الأميركية وتنامت منطلقة من أسس وقواعد المناهج الانتشارية الألمانية - النمساوية لا البريطانية.

الانتشارية المعاصرة

واقع الحال أن الانتشارية، من بين النظريات الأخرى كافة، ربما تعد الأقل شهرة ورواجاً في الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة. ومع ذلك تبقى الانتشارية نابضة بالحياة. واليوم ثمة جدال واسع النطاق في علم الآثار والأنثروبولوجيا البيولوجية يدور بين أولئك الذين يفضلون «كل ما يقع خارج أفريقيا» أو نموذج الاستبدال (Replacement Model)، وأنصار «نموذج الاستمرارية (التواصل) الإقليمية» الذي يفسر التوسع والتمدد الإنساني (انظر على سبيل المثال: Gamble 1993). ويتضمن هذا الجدل علاقة وثيقة تربطه بمشكلة قديمة في الانتشارية: تتعلق بما إذا كانت التشابهات تنشأ بدرجة كبيرة عن انتقال الجينات (المورثات) أو الثقافة بين جماعات سكانية مستقرة، أو تنشأ بدرجة أكبر عن هجرة الشعوب من مكان لآخر. آثر عدد من الانتشاريين، ومن ضمنهم راتزل، الفرضية الأخيرة. وقد أرهصت الفوارق الدقيقة التي جسدها هذا الجدل داخل المدرسة الانتشارية بتلك الدراسات الحديثة التي تتناول ما قبل تاريخ العالم.

وبمعنى آخر من المعاني، تظل الانتشارية عبر بعض الأفكار مثل فكرة «المنطقة الثقافية»، التي تمثل الآن جزءاً من التفكير الأنثروبولوجي القياسي أو القاعدي داخل كافة المدارس الفكرية. وتؤشر نظرية الأنساق العالمية أو نظرية العولمة على أن الانتشارية لاتزال نابضة بالحياة (انظر الفصلين السادس والعاشر)، برغم تبرّؤ ممارسيها بلا ريب من الصلة التي تصل مدرستهم الفكرية ومدرسة راتزل وأتباعه، وتبرّؤهم بدرجة أقل من صلة تربط مدرستهم بـإليوت سميث وأتباعه. ومما يثير السخرية والتهكم أنه إذا وجدت صلة وارتباط بين الانتشارية وتلك الاتجاهات والتيارات الحديثة، فإنها توجد على وجه الدقة على مستوى النظرية المجردة المفارقة أو التناظر (قياس التمثيل) (Analogy). أي أن هذه الصلة لا تتعلق بانتشار فكرة الانتشار ذاتها.

اتجاهات المنطقة الثقافية والاتجاهات الإقليمية

يتخصص كل أنثروبولوجي وأنثروبولوجيّة في دراسة منطقة ثقافية[10] معينة

(10) المنطقة الثقافية هي المنطقة الجغرافية التي يوجد فيها قدر معقول من التشابه الثقافي، ويشترك سكانها في العديد من السمات والخصائص المشتركة مثل اللغة والتراث الفني التقليدي والملامح المتشابهة في مجال التنظيم الاجتماعي. وتتحدد المنطقة الثقافية على أساس توزيع **السمات الثقافية**. وتبرز أهمية مفهوم المنطقة =

– حيث يُجري أو تُجري فيها دراسة ميدانية. ومع ذلك تختلف أهمية المنطقة الثقافية باختلاف الاهتمام النظري للباحث الإثنوغرافي. ومن المفيد بالإجمال تمييز نوعين من اتجاه المنطقة الثقافية. الأول اتجاه الأنثروبولوجيا الأميركية كما نشأ من أحشاء الانتشارية الألمانية – النمساوية. أما الاتجاه الآخر، الأكثر انتشاراً، فهو اتجاه «المقارنة الإقليمية»، الذي لا يمثل مدرسة واحدة للتفكير أو تقليداً قومياً. ويصف هذا المنظور البحوث التي تقصد إلى التعرف على العلة (السبب) والانتظام. وقد جمع أنصاره على نحو متباين بين التطورية أحادية الخط، والوظيفية، والبنائيّة، في حين احتفظوا باعتقاد ضمني خبيئ في وجود علاقة تاريخية بين ثقافات الأقاليم الخاصة بكل منهم.

اتجاه المنطقة الثقافية في الأنثروبولوجيا الأميركية

تعرضت الأنثروبولوجيا في ألمانيا والنمسا بصورة كبيرة لمعاول التدمير والتقويض في الثلاثينيات والأربعينيات. إذ واجه معارضو النازي ومناوئوه الاضطهاد خلال الرايخ الثالث[11]، بينما وجد المتعاطفون مع النازي أن نظرياتهم قد جابهها التكذيب والتشويه بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وذلك حينما ظهرت تقاليد ألمانية جديدة (الماركسيّة في الشرق، وأنثروبولوجيا انتقائيّة متأثرة بالأجنبي في الغرب). ومع ذلك أصبح الاهتمام بالعلاقات التاريخية القائمة بين الثقافات، وبفكرتي «المنطقة الثقافية» و«المركب الثقافي»، اهتماماً مألوفاً في الأنثروبولوجيا الأميركية في العشرينيات. ومن الضروري تذكر أنه، برغم أن أميركا الشمالية قد استعمرها الإنجليز في القرن السابع عشر، فإن الأنثروبولوجيا الأميركية قد نشأت وبدأت مع هجرة فرانز بواس، الأنثروبولوجي الألماني، وتأسست عبر القارة الأميركية الشمالية عن طريق أعمال علماء من أمثال روبرت لووي وإدوارد

= الثقافية من خلال الوفرة الهائلة في التعريفات، التي نورد بعضها فيما يلي. يقول كروبير: «المناطق الثقافية هي... أنواع من الثقافة محدودة مكانياً». ويقول سابير: «المناطق الثقافية هي مجموعات من القبائل المتجاورة جغرافياً والتي تتميز بقدر من العناصر الثقافية المشتركة يجعلها تتميز عن مجموعات أخرى مماثلة». كما يقول ستيوارد: «وتتميز المنطقة الثقافية في حقيقة الأمر بمضمون متميز يشكل على – المستوى القبلي على الأقل – السلوك المشترك لجميع أفراد المجتمع». وينطلق اتجاه المنطقة الثقافية من أن الظروف الإيكولوجية والاستجابات المادية للجماعات البشرية تعد عوامل أساسية محددة في مجال تنظيم وتطوير النظم الاجتماعية الثقافية (انظر: إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، [د. ت.])، ص 328– 329) (المترجم).

(11) الدولة النازية: 1933–1945 (المترجم).

سابير (Edward Sapir)، والفريد كروبير، وكلايد كلاكهوهن، وإبرام كاردينر – وكانوا جميعاً إما يتحدثون اللغة الألمانية في الوطن أو درسوا في ألمانيا أو النمسا.

ومن بين هؤلاء ساهم بواس، ولووي، وسابير، وعلى وجه الخصوص كروبير (على سبيل المثال، 1939) في تطوير فكرة المنطقة الثقافية. وقد وجهوا جهودهم إلى التعريف بمناطق معينة، ورصد وتسجيل «السمات الثقافية»، والوحدات الصغرى للثقافة، داخل كل منطقة من تلك المناطق. وبداية من بواس، جنح أنثروبولوجيّو مطلع القرن العشرين الأميركيون إلى التأكيد على الخاص (الخصوصيات الثقافية) بصورة أكبر من التأكيد على العام (العموميات الثقافية) (انظر على سبيل المثال: Stocking 1974). وفي الثلاثينيات والأربعينيات أُجريت الكثير والكثير من الدراسات التفصيلية، التي تتوخى المقارنة الثقافية التي تُعقد داخل المناطق الثقافية، ووفرت قوائم طويلة من السمات الثقافية، التي تنتظر بحثها واستقصاءها. وقد بلغت تلك القوائم عدة آلاف، فيما يتعلق بأي نشاط معين، على سبيل المثال ينضوي صيد الحيوانات والطرائد أو صيد الأسماك على العديد من قوائم السمات ويفسرها. إن رفض بواس للتطورية، وانتقاصه من شأن وأهمية الانتشار، وفوق كل شيء تأكيده على الجمع المدقق للبيانات والمعلومات الإثنوغرافية، هيأ كل ذلك السبيل أمام تغيير أجندة الأنثروبولوجيا ككل، وتحويلها عن المسائل والقضايا التاريخية إلى مسائل وقضايا أخرى (انظر الفصل السابع). ومع ذلك تحول البعض في مدرسته، كما سوف نرى، إلى التاريخ والتخمين، محققين بعض النجاح.

ويعتبر المثال الممتاز عن «المركب الثقافي» أو «مركب السمات»، هو ذلك الذي طرحه الأنثروبولوجي الأميركي الشهير ميلفيل هيرسكوفيتس (Melville Herskovits) (1926)، الذي تركزت دراساته على أفريقيا وأميركا الأفريقية. وقد أطلق على هذا المثال «مركب الماشية بشرق أفريقيا». فحيثما توجد الماشية تسود طريقة الحياة البدوية (البداوة)، والنسب الأبوي، وطبقات العمر (Age-sets)، والمهر، وترافق وارتباط الدواب والماشية بالأسلاف، ومجموعة من السمات الثقافية المترابطة. وقد تحدث هيرسكوفيتس والكتاب الألمان عن توزيعات لسمات توجد مترابطة ببعضها البعض، بمعنى أنها غير موزعة عشوائياً. ويتمثل الاختلاف في أن هيرسكوفيتس رفض محاولات وضع أفكارهم في مخططات انتشارية أو تطورية (انظر أيضاً: Herskovits 1930).

إن تأمل أعمال تلك المدرسة يبين أن المنظر الرائد للمدرسة، والشخص الذي عالج القضايا والمسائل التاريخية، كان أمين أحد المتاحف كلارك ويسلر. ومع ذلك كان ويسلر موضع استخفاف في عصره. ولم يتح له عدم شغل وظيفة جامعية أن يدرب تلاميذ يروجون لنظرياته. وتكمن مواضع الإبداع والابتكار بدرجة كبيرة لا في أفكاره الجديدة الفذة (برغم كثرتها)، ولكن في قدرته على صوغ مزاج عصره في مركب، وطرح مقولات نظرية واضحة متماثلة ومتسقة منطقياً عما كان يفكر فيه الآخرون. ففي حين كان الآخرون قانعين بتسجيل توزيع الزخارف الحجرية لعصر ما قبل التاريخ في الشمال الشرقي لأميركا، أو الآنية (القدور) الزخرفية في وادي نهر ريو غراند (Rio Grande)، اهتم ويسلر (على سبيل المثال: 1927 ;61–58 :1923) بتفسير هذه التوزيعات في علاقتها بتطور واتصال المناطق الثقافية بعضها ببعض.

ويتمثل إسهام ويسلر الرئيسي الأبرز في فرضية «العمر - المنطقة»، التي تشكلت من التفاعل بين البحث الأركيولوجي والأثنولوجي وأسهمت فيه (انظر: Kroe-ber 1931). ولم يكن لدى علماء الآثار، قبل ظهور التأريخ المستند إلى تقنية الكربون المـــشع، وسائل يحددون بها العمر الحقيقي للمادة التي تم التنقيب عنها واستخراجها. وكان بالإمكان استنتاج العمر النسبي والاستدلال عليه بالنظر إلى تراصف وتراكم الطبقات الجيولوجية في موقع البحث، ولكن ليس ببساطة فيما بين المواقع. علاوة على ذلك، كان الإثنولوجيون يجمعون المعلومات عن ثقافات مجتمعات عصرهم، لكنها ثقافات عُرفت بأن التغير والتحول قد اعتراها عبر القرون. وقد نصت فرضية ويسلر على أن السمات الثقافية مالت إلى الانتشار من مركز أي منطقة ثقافية إلى أطرافها. لذلك كانت السمات الموجودة على الهوامش هي الأقدم، بينما كانت تلك الموجودة في المركز هي السمات الأحدث. وعندما أُخضعت تلك الفرضية للاختبار بدت فاعلة وقادرة على إضفاء صبغة دينامية على بحث المنطقة الثقافية كان يفتقر إليها البحث. وبصورة ضمنية، جمعت هذه الفرضية ما بين الانتشار والتطور في إطار واحد لبحوث المنطقة الثقافية: إذ يركز البحث على التطور الذي حدث داخل مركز منطقة ثقافية معينة، وعلى الانتشار الذي حدث من المركز إلى الأطراف.

لقد صار التفاعل بين التطور والانتشار أكثر وضوحاً عندما تركت الأنثروبولوجيا الأميركية ورائها مذهب النسبيّة المتطرفة عند فرانز بواس بقصد تبني التطورية مرة أخرى. وهكذا اتخذت التطورية معنى خاصاً في أعمال ودراسات

ستيوارد. لقد التقيناه في ثنايا الفصل الثالث بوصفه مهندس التطورية متعددة الخطوط، وإن كان لنظرياته أساس انتشاري كذلك. ومن الأمور الحاسمة في هذا الشأن تمييزه بين نواة الثقافة[12] (Cultural Core) (التي تحددها البيئة والتطور)، و«الثقافة الكلية» (Total Culture) (التي تحوي عناصر قابلة للانتشار). وقد طور ستيوارد فكرة المنطقة الثقافية داخل إطار يؤكد على البيئة الطبيعية باعتبارها العامل المحدد للثقافة، والتكنولوجيا بوصفها مكوناً من مكونات الثقافة (انظر على سبيل: 1955: 78-97).

حدد ويسلر خمس عشرة منطقة ثقافية بالأمريكتين (بما في المنطقة الكاريبية)[13]: منطقة السهول، والهضاب، وكاليفورنيا، والساحل الشمالي للمحيط الهادي، وهكذا. وقد غيّر كروبير في البداية أسماء وحدود المناطق الثقافية، لكنه لم يغير عددها. وأخيراً قام كروبير (1939)، وفي أهم دراسات المنطقة الثقافية لديه، برسم خريطة لـ (84) «منطقة» و«منطقة فرعية»، جمعها في سبع «مناطق كبرى» بأميركا الشمالية وحدها. وقد ترك أميركا الجنوبية لستيوارد الذي حرر دراسة من ستة مجلدات تتناول المناطق الثقافية بتلك القارة (Steward 1946-50). وبصورة متكررة انتهت المناطق الثقافية إلى الارتباط بنطاقات إيكولوجية معينة: في أميركا الشمالية، والمناطق القطبية الشمالية، ومنطقة السهول الكبرى، والغابات الشرقية وأخرى؛ وفي أميركا الجنوبية، الأنديز، وإقليم الأمازون، وهكذا. وإذا كانت البيئة هي القوة المحددة المؤثرة في الثقافة، فإن من المرجح أن يكون تأثيرها واضحاً إقليمياً. لقد أوضح ستيوارد وأتباعه هذا المبدأ العام، واختبروا حدود الحتمية البيئية عن طريق دراسات مقارنة أُجريت داخل حدود مناطق ثقافية، أو فيما بين تلك المناطق. مع العلم بأن كل هذه الدراسات تجاهلت مشكلة العامل الذي يكوّن ويشكل «ثقافة ما»، ولكن ساهمت مع ذلك في توفير

(12) يرى ستيوارد أن النواة الثقافية مجموعة كبيرة من السمات الأساسية في ثقافة معينة، ويتكرر ظهورها في ثقافات أخرى من نفس الطراز. وتتكون النواة الثقافية من تلك السمات «التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالأنشطة المعيشية والترتيبات الاقتصادية. وتحتوي النواة على تلك الأنماط الاجتماعية والسياسية والدينية التي تقتضي الملاحظة الإمبيريقيّة ارتباطها بتلك الترتيبات». وهناك - خارج النواة الثقافية - سمات ثانوية، ذات درجة تنوع عالية تحتم طبيعتها، إلى حد أبعد، العوامل الثقافية التاريخية البحتة. ونواة الثقافة هي تلك التي تكون أكثر ارتباطاً بشكل مباشر بعمليات التكيف مع البيئة (انظر: هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ص 364 - 365) (المترجم).

(13) المنطقة الكاريبية هي منطقة البحر الكاريبي والمناطق المتاخمة له، خصوصاً جزر أنتيليس (Antilles) (المترجم).

معلومات وتفصيلات ضرورية تُكمل الخريطة الإثنوغرافية، وفي مضاعفة الاهتمام بالمقارنة عبر الثقافية باعتبارها هدفاً يسعى البحث الأنثروبولوجي إلى تحقيقه[14].

المقارنة الإقليمية، التقاليد القومية، والتقاليد الإقليمية

من المفيد التمييز بين ثلاثة أنماط للمقارنة في الأنثروبولوجيا (انظر: Sarana 1975): المقارنة التوضيحية (Illustrative)، والكونية، والمنضبطة (والتي تتضمن المقارنة الإقليمية).

وتشمل المقارنة التوضيحية انتقاء الأمثلة والشواهد التي تؤكد الاختلاف أو التشابه الثقافي. ويعد ذلك أساس جانب كبير من التدريس التمهيدي في الأنثروبولوجيا. ويمكننا أن نتخذ من النوير[15] مثالاً على مجتمع النسب الأبوي، وأن نقارن النوير بالتروبرياندين، بوصفهم مثالاً على مجتمع النسب الأمومي. كذلك بإمكاننا اختيار أحد عناصر المجتمع الغريبة وغير المألوفة لجمهورنا، كتقديم الهدية في مجتمع البوشمن على سبيل المثال، ومقارنته بممارسة مشابهة في موقف أو واقع مألوف بدرجة كبيرة، مثلاً تقديم الهدية في المجتمع الأميركي. وتكشف المقارنات عن التشابهات (على سبيل المثال، ممارسة تقديم الهدية ذاتها)، بيد أن تلك التوضيحات المدعومة بأمثلة وشواهد تُصمم عادة لتوضيح وتبيان الاختلافات التي تكشف عن مظاهر المجتمع الأقل ألفة.

---

(14) تعرض مفهوم المنطقة الثقافية الأميركي للنقد. ويشير كروبير إلى أن المناطق الثقافية «إما أنها تكوينات جامدة استاتيكية أو تمثل لحظات في سياق الزمن. وكلما ازدادت معرفتنا بالتاريخ كلما زادت صعوبة عمل تصنيف مقبول للمناطق الثقافية». وقد وجه بواس مزيداً من النقد مؤداه أن مفهوم المنطقة الثقافية الأميركي مفهوم تعسفي يسيطر عليه حيناً مركب ثقافي مادي وحيناً آخر مركب ثقافي اجتماعي؛ كما أن جميع الجماعات داخل المنطقة الثقافية لا تشترك فعلاً في جميع العناصر الثقافية التي تميز هذه المنطقة. والرأي اليوم أن المنطقة الثقافية مفهوم وصفي جيد إلا أنه مفهوم تحليلي رديء (انظر: هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ص 330-331) (المترجم).

(15) شعب أفريقي رعوي يسكن ضفتي النيل الأبيض بشمال السودان. ويتألف معظم إقليم النوير من السافانا المفتوحة التي تكون عرضة للفيضان أثناء الفصول المطيرة. ويتحدث النوير إحدى اللهجات النيلية وثيقة الصلة بالـ (Atout). وتستند الجماعات المنزلية في النوير على النسب الأبوي. ويمثل التفكير والممارسة الدينية حواراً مع إله يطلق عليه النوير (Kowth)، ولهذا المصطلح معانٍ مختلفة اعتماداً على السياق. ويقرر إيفانز بريتشارد أن النوير يرون أن كل حياة تنبع وتنبثق من «الكوث» وتعود إلى نفس الإله بعد الموت. لذا يقدمون له الأضاحي من الماشية. أما الحياة السياسية عند النوير فتتميز بالانشطار والاندماج. إذ تندمج وتلتحم جماعات البدنة في مواقف وحالات معينة وتنشطر في مواقف أخرى (المترجم). انظر:
John Middleton and Amal Rasman, eds., *Encyclopedia of World Cultures*, Vol. ix, Africa and Middle East (Boston; Massachusetts: G. K.Hall and Co, 1995), pp. 249 - 250.

وتتضمن المقارنة الكونية، أو بصورة أكثر دقة، مقارنة عينة - كونية، مقارنة عينة من مجتمعات العالم بقصد اكتشاف واستجلاء ارتباطات إحصائية بين السمات الثقافية، أو (في الأنثروبولوجيا الإيكولوجية) بين السمات والخصائص البيئية والسمات الثقافية. ويعد اتجاه جورج بيتر ميردوك، الذي نوقش في الفصل الثالث، مثالاً معروفاً إلى أبعد حد.

أما المقارنة المنضبطة فهي تقع في موقع بيني من ناحية المجال، إذ تشمل تحديد مجال المتغيرات، وذلك في العادة (وليس دائماً) عن طريق قصر المقارنات على ما يقع داخل سياق إقليم معين. وقد سادت المقارنة الإقليمية، ولاتزال، أعمال عدد من الأنثروبولوجيين من مدارس مختلفة. ومن بين الانتشاريين، اتخذ فروبينوس (Fro-benius في دراساته للمناطق الثقافية الأفريقية) اتجاهاً إقليمياً أساسياً. ومن بين الوظيفيين، حاول رادكليف براون (الذي كتب عن أستراليا)، وفريد إيغان (Fred Eggan الذي كتب عن الأميركيين الشماليين الأصليين)، التعرف على الثقافات المحلية المعينة عن طريق فهم أعمق وأشمل لموقعها داخل الأبنية الإقليمية. وعلى مستوى أعمق، سعى الأنثروبولوجيّون البنائيون إلى فهم وإدراك تلك الأبنية الإقليمية وتحديد المبادئ التوليدية المميزة لإقليم محدد، أو الأبنية العامة التي تقرر حدود التباين والتغاير، أو السمات الثقافية التي تترابط بعلاقات بطرق مثيرة - وغالباً ما تكون قابلة للتحولات والتغيرات إذا ما انتقلت بين الثقافات.

صاغ العلماء والباحثون الهولنديون الذين تناولوا منطقة شرق الإنديز الهولندي (المعروفة الآن بأندونيسيا) بالدراسة في العشرينيات والثلاثينيات شكلاً بنائياً للمقارنة الإقليمية. وقد عُرفت أقاليمهم في الأنثروبولوجيا الهولندية «بمجالات الدراسة الإثنولوجية» (Ethnologisch Studievelden)، وقد حُدد كل مجال منها من خلال مجموعة من السمات المعروفة «بالنواة البنائيّة». وفي حالة شرق الإنديز الهولندي السابق تحتوي النواة البنائيّة، على سبيل المثال، نسقاً للزواج تكون فيه الزوجة أعلى مكانة من مكانة بدنة زوجها. وداخل مجتمع معين تترابط البدنة الواحدة بكل البدنات الأخرى عن طريق دائرة من وحدات الزواج المتبادل بينها جميعاً. وكانت أكثر العروض وضوحاً للنظرية التي روّجت لها هذه المدرسة، المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها دو جوزيلين دو يونغ (P. B. de Josselin de Jong) (1977 [1935])

بجامعة ليدن. وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا في هولندا قد اتجهت خلال العقود الأخيرة نحو النظرية الماركسيّة، وفهم المعرفة الوطنية، وأنثروبولوجيا تنمية العالم الثالث، فإن «المقارنة البنائيّة الإقليمية» (كما يطلق عليها الآن) تبقى مع ذلك قوية مؤثرة في الإدراك الشعبي للتقليد الهولندي.

ويعد آدم كوبر أحد الأنصار البارزين لمنهج المقارنة البنائيّة الإقليمية، وهو أنثروبولوجي بريطاني - جنوب أفريقي قام في وقت من الأوقات بالتدريس في جامعة ليدن. والحقيقة أن محاضرته الافتتاحية التي ألقاها عام 1977 بجامعة ليدن قد حاكت محاضرة دو جوزيلين دو يونغ التي ألقيت قبل ما يربو على الأربعين عاماً (Kuper 1979a [1977])، ولكن كوبر اتخذ من أفريقيا مركزاً لاهتمامه. وفي عدد من المقالات والكتب، التي من أبرزها **زوجات مقابل الماشية** (*Wives for Cattle*) (1982)، سعى كوبر إلى تفسير الأساس البنائي - الإقليمي لنظام القرابة، والسياسة التقليدية، والاقتصاديات المنزلية (المعيشية)، والرمزية، لدى البانتو[16] الجنوبيين. وحاول إقامة الدليل والبرهان على أن أية سمة ثقافية معينة يمكن تفسيرها بصورة مثلى في علاقتها بسمات مماثلة لها في ثقافات مترابطة. وأن السمات التي تبدو عشوائية للوهلة الأولى تكون مفهومه داخل إطار يضع في الحسبان إقليم البانتو الجنوبي ككل. ولك هنا أن تتأمل أمثلة ثلاثة يكون فيها الزواج بين الأقارب المباشرين شائعاً مفضلاً: يميل رجال التسوانا (Tswana) إلى الزواج بنساء ذوات مكانة منخفضة أو أدنى، ويكون المهر في المجتمع التاسواني منخفضاً نسبياً، ذلك في حين يفضل رجال السوثو (Sotho) الجنوبيون الزواج بنساء تشغلن مكانة اجتماعية عالية، ويكون المهر في مجتمعهم مرتفعاً نسبياً، ويسلك رجال السوازا (Swaza) الطريقين، ولكن الرجال الذين يتزوجون بنساء تشغلن مكانة «دنيا» (مثل رجال التسوانا) يدفعون مهوراً أقل من نظرائهم الذين يتزوجون نساءً تشغلن مكانة «عليا» (مثل رجال السوثو الجنوبيين). وعن طريق مقارنة هذه المجتمعات، يمكن رؤية كل عرف باعتباره تحويلاً للآخر، وبالإمكان تحليل النسق الإقليمي الكلي على ضوء مصطلحات قدرة الأفراد الأقوياء على إدامة وتدعيم قوتهم عن طريق صفقات المهور. وبصورة متزايدة، وحيثما يحرم وقوع الزواج بين الأقارب المباشرين (على سبيل المثال الزواج بين التسونغا (Tsonga)

(16) البانتو (Bantu): مجموعة منَ الشعوب الأفريقية المتنوعة ثقافياً وفيزيقياً تنطق بلغة البانتو (المترجم).

والتشوبي (Chopi)، يستسلم الزواج بين الأفراد العاديين بدرجة أقل لتلك المناورة الصفقية، وتتولد أبنية الزواج المساواتية).

ويبدو منهج كوبر واعداً مبشراً في مناطق إثنوغرافية أخرى كذلك، في أفريقيا ومناطق أخرى. ومع أن الأنثروبولوجيين قد أصبحوا يركزون بحوثهم في مجتمعات محددة إقليمياً، نظراً لوفرة البيانات الإثنوغرافية وسهولة عقد المقارنة بين مجتمعات مترابطة عن كثب ومدروسة بدقة، مع كل ذلك يستمر الاتجاه صوب الدراسات الإقليمية على الأرجح، ويبقى تيارها دافقاً (انظر: Barnard 1996).

علاوة على ذلك، وحسبما أوضح ريتشارد فاردون (Richard Fardon) وزملاؤه (Fardon 1990)، ثمة انعطاف آخر غير متوقع يعرف «بالتقاليد الإقليمية» في الكتابة الإثنوغرافية. وتقصد هذه التقاليد إلى تأكيد أن الفهم الإقليمي محدد قوي للنظرية الأنثروبولوجيّة في عمومها. فإذا أجرى باحث دراسة حقلية في الهند، على سبيل المثال، فإن المرء لا يسعه إلا أن يطور رؤى نظرية وثيقة الصلة بالأدبيات الهندية على وجه الخصوص. ولا يكون بمقدور الباحث الميلانيزي إلا أن يعلق على المناقشات الميلانيزية، وينسحب ذلك على الباحث الأمازوني الذي لا يكون بمقدوره سوى التعليق على المناقشات الأمازونية. وبالتالي تُسهم الخصائص الثقافية للأقاليم، وكذا اهتمامات أولئك الأنثروبولوجيين الذين يركزون دراساتهم في هذه الأقاليم، في تحديد وتعيين أجندة الباحثين الجدد الذين يشرعون في إجراء دراسة حقلية. وتختلف وفقاً لذلك التوكيدات والقناعات النظرية.

خلاصة ختامية

قدمت الانتشارية في نهاية القرن التاسع عشر، وخلال القرن العشرين، للأنثروبولوجيين واحدة من عدة نقاط للانقطاع عن الهيمنة الكاسحة للتطورية. إن الأفكار المتطرفة التي روجت لها المدرسة البريطانية، بتأكيدها على مصر القديمة بوصفها مصدر الثقافة العليا ومنبعها الذي انطلق منه العالم، هذه الأفكار ثبتت محدودية جدارتها وأفضليتها ولم تعتمد إلا على معلومات محدودة. أما عن الرؤى الأكثر اعتدالًا للمدرسة الألمانية - النمساوية فقد نُقّحت ورُشّحت في الأنثروبولوجيا الأميركية، وظهرت متحولة في صورة «اتجاه المنطقة الثقافية». وفي النهاية تشكلت حزمة من اتجاهات المنطقة الثقافية، وشملت تنويعات تطورية، وظيفية، وبنائيّة.

وتستمر الاتجاهات الانتشارية واتجاهات المنطقة الثقافية واحدة من أكثر حزم الأفكار التي أنتجتها الأنثروبولوجيا إثارة. ومع ذلك، وعلى خلاف الأفكار التطورية، فقدت الأفكار الانتشارية المعاصرة (نظرية العولمة على سبيل المثال) الصلة بالماضي. ويتمثل التراث الأول أو الرئيسي للنظرية الانتشارية في شكلها الكلاسيكي في دراسة المناطق الثقافية - أي العلاقات التاريخية القائمة بين تلك المناطق، بل والأكثر أهمية، الدراسة المتعمقة المركزة للأقاليم.

قراءات إضافية:

Zwernemann's *Culture History and African Anthropology* (1983) gives a good overview of German-Austrian Diffusionism.

Classic Study of that School and of the American cultural area approach include respectively the essays by Kluckhohn (1936) and Wissler (1927). The relations between them are touched on in some of the essays in Stocking's *Volksgeist as Method and Ethic* (1996b). for a contemporary overview of German-Austrian, American, and British traditions, see Lowie's *History of Ethnological Theory* (1937:128-95, 279-91). For an anti - culture - area approach, see Herzfeld's *essay on the Mediterranean* (1984).

On British Diffussionism, see Langham's *The Building of British Social Anthropology* (1981: 118-99). For an overview of comparative methods, see Sarana's *The Methodology of Anthropological Comparisons* (1975).

Dutch Anthropology is well documented as a national tradition. For further discussion of Dutch Structuralism, see chapter 8. See also P. E. de Josselin de Jong's *Structural Anthropology in the Netherlands* (1977). Kloos and Claessen have edited three collections on contemporary Dutch anthropology, most recently *Contemporary Anthropology in the Netherlands* (Kloos and Claessen, 1991).

الفصل الخامس

الوظيفية والوظيفية البنائيّة

صارت المعاني وراء مصطلحي «وظيفي»، و«وظيفي بنائي»، ومقاطع (isms) التي تناظرها وتطابقها، مستقرة الآن تمام الاستقرار. ومع ذلك لم تكن الحالة كذلك دوماً. لذلك آثرنا قبل أن نمعن النظر في النظريات، أن ننظم جولة موجزة نتلمس ونستكشف فيها الفوارق الدقيقة المتغايرة بين المصطلحات.

إن «الوظيفية» مصطلح عريض واسع. ينضوي في معناه الأشمل على كل من الوظيفية (عند تعريفها بمعنى محدود)، والوظيفية – البنائيّة. وسوف أتناول هذا المصطلح بمعناه الضيق غالباً، أي الذي يشير إلى الأفكار المرتبطة ببرونسلاو مالينوفسكي وأتباعه ومنهم بالذات سير رايموند فيرث (Raymond Firth). وتمثل الوظيفية المنظور الذي يهتم بأفعال الأفراد، ومظاهر القهر والإلزام التي تفرضها النظم الاجتماعية على الأفراد، والعلاقات بين حاجات الفرد وإشباع تلك الحاجات عن طريق الأطر الثقافية والاجتماعية. أما الوظيفية البنائيّة فأقل اهتماماً بالفعل أو الحاجات الفردية، وتهتم بدرجة أكبر بموقع الفرد في النظام الاجتماعي أو، في الحقيقة، ببنية النظام الاجتماعي ذاته. وبصورة نمطية يطابق المصطلح الأخير أعمال رادكليف براون وأتباعه. ومن هؤلاء في بريطانيا إيفانز بريتشارد (في أعماله المبكرة)، وإيزاك شابيرا (Isaac Schapera)، وماير فورتس، وجاك غودي، وغيرهم كثير.

وعلى الرغم من ذلك لم يكن الحد الفاصل بين الوظيفية البنائيّة والوظيفية صارماً على الإطلاق. فبعض أتباع رادكليف براون لم يتبنوا المصطلح «وظيفي»؛ واستخدم آخرون المصطلحين «وظيفي بنائي» أو «بنائي» (لتمييز عملهم عن أعمال مالينوفسكي). علاوة على ذلك ازداد استخدام المصطلح «وظيفي بنائي» في

الخمسينيات وذلك لتمييز الرادكليف براونية عن الليفي ستراوسيّة أو البنائيّة الفرنسية (التي تُعرض في الفصل الثامن). ومن الأمور المثيرة للدهشة، أنه في مطلع الستينيات عندما تحول الجيل الجديد من الأنثروبولوجيين البريطانيين إلى ليفي ستراوس، اتخذوا لأنفسهم مسمى «البنائيّة البريطانية». ويمكن القول إن «البنائيّة البريطانية» جاءت في الواقع نسخة بريطانية من «البنائيّة الفرنسية».

وبرغم كل ذلك من غير السيء تماماً، أن رادكليف براون وليفي ستراوس قد استلهموا من علم اجتماع إميل دوركهايم. ومع أن رادكليف براون لم يرقه أن يُطلق عليه مصطلح «وظيفي»، فإنه فضل أن يُطلق على مجال اهتمامه مصطلح «علم الاجتماع المقارن».

أسلاف التطوريين والمماثلة العضوية

دأب رادكليف براون على تذكيرنا أكثر من مرة أن للأنثروبولوجيا نقطتي نشوء وانطلاق. يُؤرخ للأولى حوالي عام 1870، وهو العصر الذي بلغ فيه الفكر التطوري ذروته. بينما يُؤرخ للثانية بنشر كتاب مونتيسكيو **روح القوانين** (الذي صدرت طبعته الفرنسية في العام 1748). يُقدّر هذا التقليد السوسيولوجي فكرة أن المجتمع تشكل بصورة نسقية منظمة، وأن أبنيته هي موضوع الدراسة الملائم للميادين المعرفية التي نطلق عليها في الوقت الحاضر العلوم الاجتماعية. وقد ظل هذا التقليد، على الأقل بداية من كونت، أميناً لرؤية مؤداها أن موضوع دراسته ربما يشبه الكائن البيولوجي، الذي يتألف من أنساق وظيفية. وقد أدرك التطوريون، وبخاصة هربرت سبنسر (عضو إنجليزي في هذا التقليد الفرنسي في معظمه)، تحول الأنماط المجتمعية باعتباره موضوعاً رئيسياً ومحورياً للبحث. وصاغ سبنسر كذلك أكثر التعبيرات وضوحاً عن المماثلة العضوية (انظر على سبيل المثال: Andreski 1971 [Spencer 1876]: 108-20). وأكد على وجود علم لدراسة المجتمع يرتكز على علم الأحياء (البيولوجيا)، ويتميز بلا جدال برؤى تطورية وداروينية. وارتأى سبنسر أن المجتمعات تجتاز مراحل تشبه الطفولة المبكرة، والطفولة المتأخرة، والمراهقة، والبلوغ، ووسط العمر، والشيخوخة. ونظر، مثل دوركهايم، إلى تلك المجتمعات على أنها تتألف من أجزاء، يؤدي كل جزء منها وظيفة معينة. وقد نظرا إلى الأجزاء بوصفها زيادة في اللاتجانس مع التطور. حتى العالم الانتشاري ليو فروبينوس انضم إلى زمرة المماثلة العضوية.

وقد أيدت الفكرة واتفقت مع الاتجاهات الآنية والتتبعية، والتطورية والانتشارية بالطريقة ذاتها.

هذا المنظور الوظيفي المبكر تحول في مطلع القرن العشرين، وذلك جزئياً على يد دوركهايم في أعماله ذات الصبغة الآنية الواضحة، ولكن أيضاً وبلا ريب على يد رادكليف براون. وبرغم أن دوركهايم ورادكليف براون لم ينكرا أهمية التطور، فقد أصبحا معروفين بتأكيدهما على المجتمعات المعاصرة. ويمكننا أن نتصور مجتمعاً يؤدي وظائفه بهدوء وسلاسة بما يماثل كائناً حياً معافى، ويتكون من أجزاء عديدة مترابطة مع بعضها البعض في أنساق كبيرة؛ وتعمل هذه الأنساق معاً، كل بما يمتلك من هدف للوظيفة، متآلفة ومترابطة. وللمجتمعات أبنية تماثل أبنية الكائنات الحية. وتعمل النظم الاجتماعية، على شاكلة أجزاء الجسم، متضامنة مترابطة معاً داخل الأنساق الكبرى. وتؤلف الأنساق الاجتماعية، مثل أنساق القرابة والدين والسياسة والاقتصاد، المجتمع متضامنة، وذلك بالطريقة ذاتها التي تترابط بها الأنساق البيولوجية المتنوعة مؤلفة الكائن الحي. ويوضح الشكل (5ـ1) تمثيلاً بسيطاً لتلك المماثلة، الرادكليف براونية في جوهرها.

النسق الدوري	النسق التناسلي
النسق العصبي	النسق الهضمي

أنساق الكائن الحي

الدين	القرابة
السياسة	الاقتصاد

أنساق المجتمع

الشكل 5-1: المماثلة العضوية: المجتمع يماثل الكائن الحي.

ولإمعان تأمل واستيضاح فكرة المماثلة، انظر، على سبيل المثال، إلى المجتمع الفرنسي أو المجتمع البريطاني. إذ تتألف الأنساق المكونة والمشكلة لكل مجتمع من أجزاء أطلق عليها رادكليف براون «النظم الاجتماعية». ولكن كيف يتسنى لنا فهم العلاقة بين هذه النظم وما تشكله من أنساق؟ بالإمكان تحديد «الزواج» في فرنسا وبريطانيا بأنه نظام يوجد في نسق القرابة، إلا أن له أيضاً مظاهر دينية، وسياسية، واقتصادية. لذلك لا يعد «الزواج» مجرد جزء من القرابة، وذلك لأنه يؤدي وظائف داخل أنساق أخرى كذلك. لا يؤدي ذلك إلى اعتبار المماثلة فكرة عقيمة عديمة الجدوى، ولكن يجعلها فكرة إشكالية. ويكشف كذلك عن بساطتها وسذاجتها المفرطة. فلكل نظام وظيفة في إطار تحقيق الانسجام مع نظام آخر. وبذلك يؤدي كل شيء «وظيفة» بمعنى معين.

وعندي أن سبب نجاح المماثلة العضوية هو أنها نموذج بسيط، يمكن استخدامه في التحليلات التتبعية (التاريخية) أو الآنية (المتزامنة). وقد كان ذلك أيضاً أحد مواطن ضعف وقصور هذا النموذج، وهو ما حدا بالأجيال ما بعد الوظيفية المتعاقبة إلى المطالبة بشيء ما أكثر تعقيداً.

علم الاجتماع الدوركهايمي

لعل المصدر الأكثر أهمية لأفكار الوظيفية البنائيّة هو علم اجتماع أميل دوركهايم. ودوركهايم بعد أن كان طالباً غير متميز وغير بارز، وبعد فترة قضاها في تدريس الفلسفة، حصل على وظيفة بالجامعة (كانت هي الأولى من نوعها في العلوم الاجتماعية في فرنسا) في بوردو عام 1887. وانتقل إلى السوربون في العام 1902، وتولى مهمة التدريس هناك حتى وفاته عام 1917. وقد حشد دوركهايم في محيطة جماعة مخلصة من الفلاسفة، وعلماء الاقتصاد، والمؤرخين، والقانونيين، وقد شاركوا جميعاً رؤيته لضرورة وجود علم متكامل يختص بدراسة المجتمع. وفي العام 1898، أسس دوركهايم وزمرته من الباحثين الشبان **حوليات علم الاجتماع** (*Année Sociologique*)، وهي مجلة بينية تنطلق من فرضية تكامل وتداخل العلوم سرعان ما حققت تأثيراً وفيراً. وقد ساهم بعض من أفراد هذه الزمرة في الأفكار والمشاريع الأنثروبولوجيّة، وخصوصاً في أنثروبولوجيا الدين. وكان لمارسيل موس، ولوسيان ليفي بريل، وروبرت هيرتز (Hertz)، ومارسيل غرانيت (Marcel Granet)،

وهنري هوبرت (Henry Hubert)، على وجه الخصوص، تأثير في العلم الذي ننتمي إليه، برغم أن تأثيرهم هذا جاء بطيئاً في بعض الحالات، وقد بلغ ذروته فقط بعد انقضاء سنوات على وفاتهم عندما قرأت الأجيال اللاحقة أعمالهم التي نشرت ترجمات لها بعد وفاتهم.

يقال إن الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يتفقون على أن دوركهايم قد كتب أو استَطَر كتاباً عظيماً واحداً، لكنهم يختلفون حول أي كتب دوركهايم قد يكون هذا الكتاب. وعندي أن التقليد الإمبيريقي النابض بالحياة اليوم في علم الاجتماع مستمد من أعمال دوركهايم المبكرة. ففي دراسته «الانتحار» ([1897] 1966)، يقرر دوركهايم، منطلقاً من مصادر أرشيفية، أن الإحصاءات تختلف فيما يتعلق بمعدلات الانتحار بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين سكان الريف وسكان المدينة، وبين المتزوجين وغير المتزوجين، وبين البالغين الشباب وكبار السن، وهكذا. كذلك ثمة اختلافات تتجلى بالنسبة للبلدان المختلفة، وتبقى هذه الاختلافات ثابتة مستمرة بمرور الزمن. وهكذا فإنه حتى أكثر الأفعال فردية في ظاهرها، كالإجهاز على حياة شخص، تنضوي في أعماقها الخبيئة على أساس أو عنصر اجتماعي أساسي.

وعندما يُطلب من الأنثروبولوجيين اختيار كتاب واحد يعدونه أعظم كتب دوركهايم، يذكر معظمهم كتاب **الصور الأولية للحياة الدينية** (*The Elementary Forms of Religious Life*) (Durkheim 1915 [1912])، أو ربما **التصنيف البدائي** (*Primitive Classification*) (Durkheim and Mauss 1963 [1903]) الذي أرهص وأنذر بالكتاب الأول. ويعد كتاب **الصور الأولية** دراسة للدين في المجتمعات «البدائية». في البداية يعرف الدين، ويؤكد أساسه الاجتماعي: فيشير إلى أن الأديان تمايز «المقدّس» عن «الدنيوي»، وتتخذ من المقدّس بؤرة لاهتمامها الخاص. ويقتفي دوركهايم أثر نظريات أصل الدين، التي من أشهرها المذهب الحيوي (Animism) عند تايلر، والمذهب الطبيعي (Naturism) عند مولّر والتوتمية عند ماكلينان. ويؤيد دوركهايم نظرية التوتمية، ويطرح أفكاره عن خصوصيات تطورها. وقد أفاد كثيراً من الأدبيات الإثنوغرافية الكثيرة عن أستراليا الأصلية، وأميركا الشمالية الأصيلة. وبرغم أن تفسيرات دوركهايم كانت لاتزال مصاغة في مصطلحات تطورية، فإنها اتخذت في نهاية الكتاب طابعاً وظيفياً رانتقوياً، وذلك في سياق تحوله من المعتقد إلى

الشعيرة. ويحاجج بأنه في الشعيرة، يبجل الناس المجتمع ذاته، مثلما يرون أن النظام الكوزمولوجي يُبنى على النظام الاجتماعي. وتساعد الشعيرة في إضفاء الشرعية على هذا النظام في عقول المشاركين فيها أو ممارسيها.

شارك دوركهايم ابن شقيقته وتلميذه، مارسيل موس، تأليف كتاب **التصنيف البدائي**. في هذا العمل القصير (الذي نُشر في صورته الأولى مقالاً في حوليات علم الاجتماع) يعالج دوركهايم وموس مشكلة الكيفية التي من خلالها يقوم العقل البشري بالتصنيف. ويستعرضان الدليل الإثنوغرافي المُستقى من أستراليا الأصلية، والزوني[1] (Zuni) وسيوكس (Sioux) بأميركا الشمالية، والصين الطاوية[2]، وقد خلصا إلى وجود علاقة بين المجتمع وتصنيف الطبيعة، وكذلك استمرار وتواصل بين التفكير البدائي والتفكير العلمي. إذ تمتلك الثقافة الصينية المتقدمة عناصر للتصنيف، تعكس تلك العناصر التي ميزت الكوزمولوجيا الأسترالية الأصلية «البدائية»، والتي تعكس كذلك التقسيمات البنائيّة للمجتمع الأسترالي الأصلي. وأن هناك تشابهات عبر ثقافية في تصنيف الزمان، والمكان، والحيوانات، والأشياء - جميعها قد تشكلت من تقسيمات إلى ثنائيات ورباعيات وسداسيات وثمانيات وهلمّ جراً. وقد اعتمد دوركهايم وموس على أمثلة وحقائق من أستراليا وأميركا الشمالية والصين واليونان القديمة. وقد اشتملت النظرية التي دفعا بها على بعض عناصر الوظيفية - البنائيّة، وكذلك التطورية والبنائيّة - وهي كافة نظريات تستند إلى اعتراف بمبدأ الوحدة النفسية للجنس البشري.

وتبرهن أعمال موس أنها بذور التطور في مناطق عديدة في الأنثروبولوجيا. وتشمل كتاباته، بصفة رئيسية، تلك التي نُشرت في «حوليات علم الاجتماع»، مقالات قاربت مظاهر الإيكولوجيا الثقافية، والقربان (الأضحية)، والسحر، ومفهوم الشخص، وتبادل الهدايا (انظر: Lévi-Strauss 1988 [1950]). وعلى الأرجح، يعد «مقالة عن الهدية» أكثر مقالاته أهمية، وهو بالتأكيد أكثر تلك المقالات تعبيراً

---

(1) الزوني: أحد شعوب البوبيلو (Pueblo) بغرب نيوميكسيكو. ولغة الزوني لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأي من لغات الهنود الأميركيين الأخرى (المترجم).

(2) الطاوية (Taoism): فلسفة دينية منبنية على تصورات وتعاليم لاوتسي، الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، تنادي بحياة قوامها البساطة والطبيعية الكاملة، وبعدم التدخل في مسار الحوادث الطبيعية وذلك في سبيل تحقيق وجود سعيد يتناغم مع الطاو (Toa)، أي المبدأ الدينامي للحياة الذي ينبثق منه كل وجود وتغير في هذا الكون، ومن خلاله توجد وتقع الأشياء قاطبة (المترجم).

عن الوظيفية (Mauss 1990 [1923]). ويجادل موس محاولاً البرهنة على أن الهدايا، ولو أنها طوعية من الناحية النظرية، فإنها مع ذلك تنشأ من توقع من جانب متلقيها. علاوة على ذلك، ومع أن المتلقين قد لا يكون لديهم توقع العائد المباشر، يبقى هناك دوماً عنصر رد الهدية وإعادتها، سواء في صورة هدية أو في صورة احترام أو إدراك واعتراف بالمكانة الاجتماعية يتبادله مانح الهدية ومتلقيها. ويمكن القول، بتعبير آخر، إن الهدية ليست متحررة من القيود (إرادية أو اختيارية)؛ وإنما تكون كامنة في نسق من الحقوق والالتزامات التي تؤلف في أي مجتمع جزءاً من البناء الاجتماعي، وتُشكل في بعض المجتمعات نسقاً من «الخدمات الكلية». وتتضمن الأمثلة التي ساقها موس التبادلات الطقسية التي تتم بين البولينيزيين والميلانيزيين (بما فيهم تروبرياندبي[3] مالينوفسكي)، بين شعوب الساحل الغربي الشمالي (بما فيهم أفراد الكواكيوتل[4] الذين تناولهم بواس بالدراسة). ويسجل موس كذلك رواسب التبادل «القديم» في القانون الروماني، والهندوسي، والجرماني، والصيني، وبتلك الوسيلة توصل إلى نتيجة مؤداها أن روح الهدية أو الهبة تمثل نظاماً واسع الانتشار إن لم يكن عالمياً.

ويبقى دوركهايم وموس على وجه الخصوص ملهمين للأنثروبولوجيين الذين يتبنون منظورات نظرية مختلفة. ومنذ ذلك الحين، سلك علم الاجتماع طريقه الخاص، برغم وجود تأثيرات متقاطعة وتطورات متوازية (انظر:227-329 :Swingewood 1984). هذا السياق ليس بالملائم لسرد هذه القصة، وإن كانت تتضمن حقيقة أن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا قد واتتهما في يوم من الأيام الفرصة ليصيرا ميداناً معرفياً واحداً.

وظيفية مالينوفسكي

تماثل مكانة مالينوفسكي في الأنثروبولوجيا البريطانية مكانة فرانز بواس في الأنثروبولوجيا الأميركية (انظر الفصل السابع). فعلى شاكلة بواس، كان مالينوفسكي عالم طبيعي ينتمي إلى وسط أوروبا، تحول إلى الأنثروبولوجيا، وإلى العالم الناطق باللغة الإنجليزية. وعلى غرار بواس، رفض تطورية المقاعد الوثيرة، وابتكر تقليد الدراسة

(3) جزر التروبرياند: مجموعة الجزر الواقعة في جنوب غرب المحيط الهادي، تبعد عن جنوب شرق غينيا الجديدة بنحو (170) ميل أو (440) كيلومتر (المترجم).

(4) الكواكيوتل: شعب هندي أميركي يستوطن شمال جزيرة فانكوفر (Vancouver) في منطقة مجاورة لساحل كولومبيا البريطانية (المترجم).

الحقلية المستند على استعمال اللغة المحلية في «الملاحظة بالمشاركة». وعلاوة على ذلك كان بواس ومالينوفسكي مفكرين اتسما بالغرور، وإن كانا مع ذلك ليبراليين استقطبا بصورة متزايدة أتباعاً بالغي القوة والتأثير، وذلك خلال ممارستهما التدريس بمرحلة الدراسات العليا.

ولد مالينوفسكي في كراكو عام 1884، ابناً لأستاذ في الفيلولوجيا السلافية. تخرج في جامعة جاغيلونيان (Jagiellonian) في كراكو في العام 1908، وذلك في تخصصات الرياضيات والفيزياء والفلسفة، وقد حصل على أعلى درجات الشرف في الإمبراطورية النمساوية. درس الأنثروبولوجيا في «مدرسة لندن للاقتصاد» (LSE)، وذلك على أيدي سيليغمان (C. G. Seligman)، وإدوارد وسترمارك (Edward Westermarck)، ثم شرع في رحلة قاصداً أستراليا عام 1914. وعلى الرغم من أن مالينوفسكي كان من الناحية الفعلية عدواً أجنبياً، فقد تلقى (على خلاف غرايبنر) معاملة جيدة في أستراليا خلال الحرب العالمية الأولى؛ وسُمح له بإجراء دراسة حقلية في مناطق غينيا الجديدة التي خضعت لإدارة أستراليا. وفي الفترة من أيلول/ سبتمبر 1914 وتشرين الأول/ أكتوبر 1918 أنفق مالينوفسكي زهاء ثلاثين شهراً في ثلاث رحلات منفصلة انطلقت من أستراليا، لينجز عمله في غينيا الجديدة. وقد قضاها جميعاً، فيما عدا مهمة الشهور الستة الأولى في جزر التروبرياند. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها رفض مالينوفسكي تولّي كرسي بجامعة جاغيلونيان، وعاد إلى «مدرسة لندن للاقتصاد» وقام بالتدريس فيها من عام 1922 إلى عام 1938. وكانت تلك الفترة هي التي تجلى فيها تأثيره العميق. وعند نشوب الحرب العالمية الثانية كان مالينوفسكي في الولايات المتحدة، حيث آثر أن يمكث هناك بصفة دائمة، لكن وافته المنية في عام 1942 بعد فترة قصيرة من قبوله وظيفة دائمة بجامعة ييل.

الوظيفية والدراسة الحقلية

تستدعي عبارة «أنثروبولوجيا مالينوفسكي» إلى الذهن اليوم صورتين مختلفتين نوعاً ما. الأولى منهج الدراسة الحقلية وفرضياته النظرية الضمنية الخبيئة، والأسلوب الإثنوغرافي المذكر بمونوغرافات مالينوفسكي عن سكان جزر التروبرياند. أما الصورة الأخرى فهي صورة نظريته الواضحة الصريحة في الثقافة والعموميات الثقافية المستندة على افتراضات تتضمنها كتابات مالينوفسكي الأخيرة،

وخصوصاً المجموعة التي نُشرت بعد وفاته، والمعنونة **نظرية علمية في الثقافة** (*A Scientific Theory of Culture*) (1944).

لم تكن وظيفية أسلوب الدراسة الحقلية عند مالينوفسكي مختلفة عن نظيرتها عند رادكليف براون، ومع ذلك كان مالينوفسكي الباحث الأفضل والأبرع. التقط كثير من تلامذته أفكار نظرية من رادكليف براون واستلهموها، ونعني على وجه الخصوص تأكيده على النظم الاجتماعية التي تؤدي وظائف داخل الأنساق الاجتماعية الأكبر. ومع ذلك فإن مناهج هؤلاء التلاميذ هي مناهج مالينوفسكي. ومن هؤلاء رايموند فيرث، وفايلس كابيري (Phyllis Kaberry)، وإيزاك شابيرا، وإيلين كريغ (Eileen Krige)، ومونيكا ويلسون (Monica Wilson)، وهيلدا كوبر (Hilda Kuper). لقد شجع مالينوفسكي مهام إجراء الدراسة الحقلية التي تستغرق فترة طويلة، مع الاتصال اللصيق والحميم بالإخباريين خلال هذه الفترة.

ويعد **مغامرو غرب المحيط الهادي** (*Argonauts of the Western Pacific*) (1922) أشهر أعمال مالينوفسكي. يُستهل بإفادة عن الموضوع والمنهج والمجال، ويعرج بعد ذلك إلى وصف جغرافية جزر التروبرياند ووصوله إليها. ثم ينتقل إلى الحديث عن قواعد تبادل الكولا (Kula)، وبعض الحقائق عن الزوارق والإبحار بها، والسحر، والطقوس. ويقدم بعد ذلك تقارير تفصيلية ومحددة عن بعض المظاهر التي لاحظها في وقت مبكر، وتتضمن رحلات الزورق، والكولا، والسحر. وينتهي بفصل تأملي (Reflective) (نقول عنه الآن انعكاسي (Reflexive)) عن «معنى الكولا». ومن الملاحظ أن مالينوفسكي في هذا الفصل ينجرف على نحو بيّن إلى المغامرة بصوغ افتراضات نظرية، ويُستثنى من ذلك إلى حد ما شروح وتعليقات على أهمية الإثنولوجيا لتشجيع التسامح تجاه التقاليد الغريبة، وتنوير القراء عن الغرض أو القصد وراء التقاليد المختلفة عن تقاليدنا كل الاختلاف. وكان ذلك تصور مالينوفسكي الذي انتزع إعجاب تلامذته الانفعالي.

وفي رأيي أن أكثر القضايا التي احتوتها رؤى مالينوفسكي لفتاً للأنظار وإثارة للدهشة، قد صيغت بعد سنوات قليلة من ظهور كتاب **مغامرو غرب المحيط الهادي**. وتتمثل في بحثه للعلاقات القائمة بين الوالد والطفل، ذلك البحث الذي وضع العقائد المحورية في علم النفس الفرويدي موضع الاختبار والتثبت (Malinows-

(ki 1927a; 1927b. إن الأب (الوالد) عند التروبرياندين شخص يتسم بالتدليل والتساهل المفرط، وليس شخصاً سلطوياً حسبما افترض فرويد أنه من عموميات الثقافة. وبالأحرى فإن خال الصبي هو صاحب السلطة. وذلك لأن قوة الخال مستمدة من موقعه كعضو عالي المكانة والمنزلة داخل الجماعة القرابية التي ينتمي إليها الصبي، والتي تنتسب إلى فرع الأم. وقد أكد مالينوفسكي، أن التروبرياندين، كانوا جاهلين بالأبوة الفسيولوجيّة، وبالتالي يختلف دور الأب اختلافاً مطلقاً عن نظيره في مجتمعات النسب الأبوي، حيث تعتبر العلاقة البيولوجية بين الأب والابن أساس علاقتهما الاجتماعية. وفي وقت متأخر للغاية، كان على رادكليف - براون (Radcliffe-Brown (1952 [1924]: 15-31) وليفي ستراوس Lévi – Strauss) (1963 [1945]: 31-54) النظر في تلك المجموعة التقليدية من العلاقات القائمة بين ولد ووالده، وبين ولد وخاله. إن ما يجعل إسهام مالينوفسكي في مقاربة مشكلة «الإقامة مع الخال» أو «العلاقة بين الخال وابن الأخت» هاماً وممتازاً، هو أن البرهان الذي ساقه قد صدر عن فهم ورؤية إثنوغرافية عميقة، وليس ببساطة عن مقارنة عبر ثقافية. ولربما يكون ذلك ما منحه شفرة سيف مضاء ناطح بها فرويد على الأقل.

وبمصطلحات أكثر عمومية، وصف كابيرّي (2-81 :1957) ثلاثة مستويات للتجريد في نظرية مالينوفسكي عن الوظيفة[5]. على المستوى الأول، تدل «الوظيفة» على تأثيرات نظام اجتماعي معين على النظم الاجتماعية الأخرى، ويُقصد بذلك العلاقة بين النظم الاجتماعية. يماثل هذا المستوى نظيره في أعمال رادكليف براون. ويشمل المستوى الثاني فهم نظام معين بمصطلحات وبلغه يحددها أفراد المجتمع المحلي. أما المستوى الثالث فيحدد الطريقة التي يدعم بها النظام الاجتماعي التماسك الاجتماعي عموماً. ولم يكن مالينوفسكي نفسه واضحاً تماماً في كتاباته عن تلك المستويات، ومن المرجح أن كابيرّي قد استدل عليها من ملاحظات وتعليقات متفرقة

---

(5) صاغ الوظيفيون ثلاثة تعاريف للوظيفة:

الأول: يعرف «الوظيفة» ويحدد لها معنى شبه رياضي. إذ تترابط كل العادات وتتواشج مع بعضها ومع كل العادات الأخرى في مجتمع محلي معين، بما يعني أن كل عادة تحدد حالة كل العادات الأخرى.

الثاني: استعمله مالينوفسكي على وجه الخصوص، وهو مستقى من الفسيولوجيا حيث يفترض أن وظيفة العادة تتمثل في إشباع حاجات الفرد البيولوجية الأساسية بواسطة أداة الثقافة.

الثالث: اشتقه رادكليف براون من نظريات دوركهايم. ويفترض أن وظيفة العادة تتحدد في الدور الذي تؤديه في الحفاظ على تكامل النسق الاجتماعي (المترجم).

في الكتابات الإثنوغرافية لمالينوفسكي. ومع ذلك، ففي مغامرة فذة بالتعليق النظري أوردها كابيّري واستشهد بها كمثال على المستوى الأول، قرر مالينوفسكي أن العادة «مترابطة عضوياً» مع بقية عناصر الثقافة، وأن الباحث الميداني بحاجة إلى البحث عن «الحقائق الخفية» التي تحكم الترابط الداخلي بين الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعي. ويقول إن بالإمكان اكتشاف واستجلاء تلك الحقائق عن طريق «التقدير الاستقرائي» (Malinowski 1935: I, 317).

نظرية علمية في الثقافة؟

عندما جلس مالينوفسكي، في وقت متأخر من حياته، بقصد تلخيص منظوره، كان يفسر الأشياء بطريقة مختلفة نوعاً، ومتميزة تماماً في الحقيقة. يشير ذلك إلى ثاني منظورين اشتهر بهما مالينوفسكي.

أعلن مالينوفسكي أن المبدأ الأساسي الذي استند إليه اتجاهه هو مجموعة تتألف من سبع حاجات بيولوجية[6]، والاستجابات الثقافية الخاصة تجاهها (الجدول 5-1). ويشرح مالينوفسكي (1944: 75-84)، بعد تعريفه للثقافة، نظريته عن المتتاليات (السلاسل المتعاقبة) الحيوية (Vital Sequences)، التي يقول بأنها أسس بيولوجية مندمجة ومجسدة في كل الثقافات. وهناك إحدى عشرة متتالية أو سلسلة متعاقبة من تلك السلاسل، تتألف الواحدة منها من دافع أو حافز (Impulse)، و«فعل فسيولوجي ملازم»، و«إشباع» ينتج عن هذا الفعل. على سبيل المثال، يرتبط دافع أو حافز النعاس بفعل النوم، الذي يُنتج أو يُفضي إلى إشباع عن طريق «الاستيقاظ بطاقة متجددة» (1944:77). وقد أتبع مالينوفسكي هذا النموذج الإرشادي الحادي عشري بنموذج إرشادي أبسط نوعاً. ويتمثل في النموذج الإرشادي المنبني على العلاقة بين سبع «حاجات أساسية»، وما يصدر تجاهها من «استجابات ثقافية» خاصة (1944: 91-119). ثم يواصل الحديث إلى أن يصل إلى نموذج إرشادي رباعي، يربط ما ارتأى أنه أربع «ضرورات أو مستلزمات أداتية» مركبة إلى حد ما،

(6) فقد ارتأى أن الثقافة تنبني وتستند على الحاجات البيولوجية للأفراد. لذلك استعمل مصطلح «الوظيفة» باعتباره يؤشر على «إشباع الحاجات البيولوجية الأولية للفرد وذلك عن طريق وسائل الثقافة». والثقافة في رأي مالينوفسكي أداة فعالة ومؤسسة لإشباع الحاجات البيولوجية الفطرية للفرد. دفع ذلك البعض إلى اعتبار مالينوفسكي السلف المبكر الذي أرهصت كتاباته باتجاه البيولوجيا الاجتماعية (المترجم).

وما يصدر بتأثيرها من «استجابات ثقافية» خاصة. وتتضمن الأخيرة الاقتصاد، والضبط الاجتماعي، والتربية، والتنظيم السياسي (31-120 :1944). وأخيراً يعالج مالينوفسكي «الضرورات أو المستلزمات التكاملية»، و«التسلسل الحيوي المتحقق أداتياً» (44-132 :1944).

لم تصادف أي من الأفكار الواردة بكتاب **النظرية العلمية في الثقافة** لمالينوفسكي استحساناً من جانب معاصريه، لكن برغم ذلك حاول بعض تلامذته، في مجموعة تذكارية من المقالات التي نُشرت بعد خمسة عشر عاماً على وفاته (Firth 1957)، الكشف عن القيمة في تلك الأفكار. وهذه الأفكار بوصفها الطرح النهائي الذي قدمه مالينوفسكي وأكثر كتاباته اتساماً بالصبغة النظرية، تستحق الدراسة. ومع ذلك ثمة حقيقة مؤداها أن تلامذته قد أربكتهم كتاباته وأطروحاته. كما أن تأكيداته البيولوجية تبدو ذات صلة واهية بالثقافة، وأن جانباً كبيراً من مقولاته قد بدا إما بديهياً (على سبيل المثال، يخفف النوم من وطأة التعب) أو مستغلقاً لا سبيل إلى فهمه (على سبيل المثال، الضرورات أو المستلزمات التكاملية، والتسلسل الحيوي المتحقق أداتياً). وقد بيّن فايلس كابيّري (83 :1957)، تلميذ مالينوفسكي الأثير، أن اهتمامات مالينوفسكي المتأخرة بالحاجات البيولوجية لم تستحوذ سوى على اهتمام محدود من جانب الباحثين، في حين كانت أعماله المبكرة عن النظم الاجتماعية ذات أهمية وجاذبية كبيرة. وكانت المشكلة أن مقاربة مالينوفسكي للنظم الاجتماعية ظلت مغمورة ومتوارية في أطواء نثره الواقعي واسع المعرفة والإثنوغرافي، وعلى خلاف طرحه عن الحاجات البيولوجية، لم تكن النظم الاجتماعية موضوعاً للتعميم النظري مطلقاً.

الحاجات الأساسية	الاستجابات الثقافية
(1) الأيض[7]	**(1)** المؤن أو التزود بالطعام
(2) التكاثر	**(2)** القرابة
(3) الراحات الجسدية	**(3)** المأوى

(7) الأيض (Metabolism): هو مجموع العمليات الفيزيقية والكيميائية الحادثة داخل الكائن الحي والتي من خلالها يتم إنتاج المادة والاحتفاظ بها واستهلاكها، والتي من خلالها تتاح الطاقة ويُنتفع بها. والأيض هو العملية التي يتحول الطعام بواسطتها إلى العناصر الأساسية التي يستفيد بها الجسم للتزود بالطاقة أو للنمو (المترجم).

(4) الأمن	(4) الحماية
(5) الحركة (النشاط)	(5) الأنشطة
(6) النمو	(6) التدريب
(7) الصحة	(7) العادات الصحية

الجدول 5-1: الحاجات السبع الأساسية عند مالينوفسكي والاستجابات الثقافية حيالها.

من المحزن، بطريقة ما، أن العلاقة بين منظوري مالينوفسكي قد أشار إليها في ثنايا مقدمة سطرها لكتاب أحد تلامذته: «الشيء الأكثر أهمية للدارس، في رأيي، هو ألا يتناسى ويتغاضى مطلقاً عن الإنسان الكائن العضوي النابض بالحياة والمؤتلف من لحم ودم، وهو الكائن الذي يبقى قابعاً في مكان ما في قلب كل نظام» (Malinowski 1934: xxxi). وقد علّق نادل على ذلك بقوله:

«يمكن القول، بتعبير مبسط بعض الشيء، أن فكر مالينوفسكي يتحرك على مستويين اثنين فقط - على مستوى مجتمع معين، مجتمعات التروبرياند، حيث أجرى بحثه الميداني الأساسي النموذجي؛ وعلى مستوى الإنسان والمجتمع البدائيين بصورة عامة، وفي الواقع الإنسان والمجتمع ككل. وقد أشار مالينوفسكي، في كتاباته العامة، كذلك إلى مجتمعات بدائية أخرى؛ لكنه قد فعل ذلك أساساً ليحصل على دليل يدعم بحوثه، وهو دليل ثانوي الأهمية. ولم يفكر مالينوفسكي مطلقاً في الاعتماد على مصطلحات مقارنة. وتقفز تعميماته مباشرة وباستقامة من التروبرياندين إلى الإنسانية قاطبة، وذلك بلا ريب عندما نظر إلى التروبرياندين باعتبارهم على وجه التحديد نوعاً مستنيراً من البشرية» (Nadel 1957: 190).

وقد انكشف في التقييم النهائي لمالينوفسكي الذي قام به كل تلامذته من الناحية الفعلية (ونقصد الذي ورد في: Firth 1957)، إخفاقه في فهم وإدراك دلالة مصطلحات القرابة، أو تعقيدات التبادل الاقتصادي، أو الدقة التي تتطلبها الكتابة عن القانون، أو معنى المقارنة الأنثروبولوجيّة. ومع ذلك مازلنا نتذكر مالينوفسكي باعتباره مؤسساً لتقليد الدراسة الحقلية الأعظم في الأنثروبولوجيا. وإذا كان تحليله لم يصل إلى المستوى المتوقع، فإن أساليب الدراسة الحقلية النموذجية، ومحاضراته المثيرة الملهمة في إطار فعاليات سيمنارات «مدرسة لندن للاقتصاد» في العشرينيات والثلاثينيات، خلفت جميعها تراثاً يمثل جوهر التقليد البريطاني.

قضى مالينوفسكي وبواس نحبهما في العام 1942، بفارق زمني محدود ومع ذلك احتفظ عام وفاتهما بطريقة ما بدلالة رمزية أقل مقارنة بعام وفاة ريفرز، قبل عشرين عاماً، وهو العام الذي وسم نهاية تقليد الدراسة الحقلية ما قبل المالينوفسكي، ونهاية أكثر أنصار وأدعياء النظرية الانتشارية البريطانيين نيلاً للاحترام والتقدير. إن العالم الأنثروبولوجي ربما قد انشغل في العام 1942 بأهوال الحرب، لكن روح بواس بقيت مع الأنثروبولوجيا الأميركية، في حين ظلت المنهجية المالينوفسكية ونظرية رادكليف براون (لوقت معين) العمود الفقري للتقليد البريطاني.

الوظيفية البنائيّة عند رادكليف براون

ولد ألفريد ريغينالد براون (Alfred Reginald Brown) في بيرمنغهام عام 1881. واتخذ، متشبهاً بموقف شقيقه الأكبر، لقب أ. رادكليف براون (A. Rad-cliffe Brown) (وذلك بإضافة اسم أمهما ما قبل الزواج) عام 1920، وأصبح أ. ر. رادكليف براون (A. R. Radcliffe-Brown) عن طريق وثيقة قانونية لتغيير اسمه عام 1926. وقد عرفه أصدقاؤه بركس (Rex)، أو R.B، أو براون الفوضوي كما كان يحلو لأصدقائه أن يطلقوا عليه أيام الدراسة بالجامعة نظراً لميوله السياسية. والحقيقة أن رادكليف براون قد عرف الكاتب الفوضوي بيتر كروبوتكن (Peter Kropotkin) الذي أرهصت وأنذرت رؤيته للمجتمع بوصفه نسقاً يتسم بالانتظام الذاتي، ويؤدي وظائفه من خلال المعونة المتبادلة في غيبة الدولة، باهتمام رادكليف براون بدرس وظائف النظم الاجتماعية (انظر على سبيل المثال: Kro-potkin 1987 [1902]: 74-128).

وبعد حصوله على درجة الليسانس من كامبردج عام 1904، واصل رادكليف براون دراساته العليا هناك، وأجرى فيها بعد دراسة حقلية في جزر الأندمان[8] (Andaman Islands) (1906-8) وأستراليا الغربية (1910-11). وخلال الحرب العالمية الأولى عمل مديراً للتعليم في مملكة تونغا[9] (Tonga). وبعد ذلك ارتحل حول

(8) جزر الأندمان: مجموعة من الجزر التابعة للهند والواقعة في الجزء الشرقي من خليج البنغال الذي يمثل جزءاً من المحيط الهندي فيما بين الهند وبورما (المترجم).

(9) تونغا: مملكة تقع في جنوب غرب المحيط الهادي، وتتألف من ثلاث مجموعات من الجزر، شرقي فيجي (المترجم).

العالم، مؤسساً كراسي للأنثروبولوجيا، إذ ذهب إلى كيب تاون (5-1920)، وسيدني (31-1926)، وشيكاغو (7-1931)، وأكسفورد (46-1937). وقام بالتدريس كذلك لفترات قصيرة في جامعات أخرى بإنجلترا، وجنوب أفريقيا، والصين، والبرازيل، ومصر.

علم طبيعي لدراسة المجتمع؟

دافع رادكليف براون (على سبيل المثال، 1931) في إثنوغرافيته الأسترالية، عن منظور مقارن، وقام بتفسير التنوع في أنساق القرابة لدى الأستراليين الأصليين بمصطلحات المركب الكامل للبناء الاجتماعي الأصلي الذي وجد في ذلك الوقت. وكان مقتنعاً، بوصفه مفكراً استقرائياً، بأن الأنثروبولوجيا سوف تكتشف في يوم من الأيام عن طريق المقارنة «القوانين الطبيعية للمجتمع» (وذلك برغم أنه لم يقطع شوطاً طويلاً في هذا المسعى). وقد عارض، بوصفه باحثاً إمبيريقياً، التفكير التخميني أو الظني حول أصول الأنساق أو النظم التي تؤلف المجتمع، وقرر أن الأنثروبولوجيين يجب أن يتناولوا بالدراسة ما يجدونه ويكتشفونه فقط. لقد كان يبغي الحقائق، وكانت الحقائق الأبسط التي يمكن الحصول عليها هي تلك المتعلقة بالحاضر لا بالماضي؛ وإن أبسط الطرق لربط هذه الحقائق هي دراسة المجتمع كوحدة تتألف من أجزاء موجودة ومتفاعلة مع بعضها البعض (انظر: :[1935] Radcliffe - Brown 1952 .(178-87

إن المفضل عندي من بين أعمال رادكليف براون هو **علم طبيعي لدراسة المجتمع** (*A Natural Science of Society*)، الذي قُدم في صورته الأصلية سلسلة من المحاضرات أُلقيت في جامعة شيكاغو عام 1937، وحوّلها تلامذته بعد وفاته إلى طبعة في صورتها النهائية (تحت عنوان: Radcliffe-Brown 1957). وكان هدف تلك المحاضرات تقديم فكرة «علم اجتماعي موحد». إذ رفض رادكليف براون صراحة وبوضوح دعاوى العلوم الاجتماعية المسيطرة بجامعة شيكاغو في ذلك الوقت - علم النفس، والاقتصاد، وهكذا - وارتأى إمكانية توحدها في بوتقة علم اجتماعي موحد (17-112 ,50-45 :1957). ورفض كذلك فكرة «علم الثقافة» ,9-106 :1957) (cf 1957: 117-23، وهاجم ضمنياً تأكيد فرانز بواس على ذلك. إن ما كان يهمه في الواقع، أن يبين أنه قد ضاع في أنثروبولوجيا بواس التصور المسيطر في أميركا في ذلك

الوقت، وهو «المجتمع» (باعتباره شبكة من العلاقات بين الأفراد) أمام أهواء وأوهام «الثقافة»، التي يتعذر تحليلها علمياً. ومع ذلك، وإنصافاً لفرانز بواس وأتباعه، جاءت فكرة «الثقافة» عند رادكليف براون مترادفة في جوهرها مع فكرة الغرس الثقافي أو (بتعبير أدق) التنشئة الاجتماعية: وهي طريقة تعلم الحياة في مجتمع معين. لقد أخفق رادكليف براون ببساطة وقصر عن فهم رغبات بواس المتمثلة في تمجيد الاختلافات بين الشعوب، وإضفاء قيمة عليا على ثراء الخبرة الإنسانية[10].

لقد أوجز رادكليف براون محاضراته عن «علم طبيعي لدراسة المجتمع» على النحو التالي:

«لقد قدمت عدة فروض. وكان أول هذه الفروض مؤداه أن وجود علم طبيعي نظري لدراسة المجتمع الإنساني أمر ممكن. وكان الفرض الثاني أنه لا وجود سوى لعلم واحد من هذا النوع؛ والفرض الثالث أن مثل هذا العلم لم يوجد ويتبلور بعد باستثناء بعض البدايات والإرهاصات الأولية. والفرض الرابع، ويبدو مهماً في رأيي، أن الحل الذي يُطرح لأي من المشكلات الأساسية لهذا العلم يجب أن يعتمد على المقارنة المنظمة بين عدد كافٍ من المجتمعات التي تجسد أنماطاً متنوعة ومتباينة على نحو كافٍ. وقد تحدد الفرض الأخير في أن نمو العلم وتطوره يعتمد لذلك، في ذلك الوقت، على التحسن التدريجي للمنهج المقارن وتقنينه كأداة للتحليل...» (Radcliffe- Brown 1957: 141).

إن التأكيد على المقارنة بوصفها ضرورية، تأكيد حاسم. والحقيقة أن رادكليف براون قد أطرى على أسلافه التطوريين على أساس ما وضعوه نصب أعينهم من أهداف مقارنة، وذلك رغم نبذه ورفضه لمناهجهم التخمينية، وكذلك رفض الأهداف النسبيّة لمعاصريه الأميركيين، على الرغم من أنه لم يجد ما يعيب أساليب الملاحظة والوصف التي اعتمدوا عليها في البحث. وفي الواقع، قبع هذا التناقض في جوهر رؤيته التصورية للأنثروبولوجيا (انظر: Leach 1976a; Barnard 1992).

(10) لم ينحصر هدف رادكليف براون المحوري في تفسير تنوع المجتمعات الإنسانية، ولكن يتحدد بالأحرى في اكتشاف قوانين السلوك الاجتماعي من خلال التدليل على وجود علاقات اجتماعية متميزة في مجتمعات تنتمي إلى نمط معين (المترجم).

الوظيفة، البناء، والشكل البنائي

فسر رادكليف براون (1922)، في بحثه لسكان جزر الأندمان، الشعائر على ضوء وظائفها الاجتماعية - القيمة التي تمثلها للمجتمع ككل، بدلاً من القيمة التي تمثلها لفرد معين من المجتمع[11]. وقد ظل التأكيد على المجتمع وتغليبه على الفرد قوياً ماثلاً في دراساته، ومؤثراً في الاهتمامات النظرية والاتجاهات الإثنوغرافية للجيل التالي. وجاء طرحه الأوضح عن فكرة «الوظيفية» في مقالة تبنّى فيها كلاً من المضامين التتبعية (التاريخية) والآنية (المتزامنة) لفكرة «المماثلة العضوية» التي ورثها عن سبنسر ودوركهايم (Radcliffe- Brown 1952 [1935]: 178-87). وبصورة أكثر تحديداً، يهاجم رادكليف براون تأكيد أحد النقاد الأميركيين على وجود صراع محتدم بين الاهتمامات «التاريخية» و«الوظيفية». وفي رأي رادكليف براون أنه يوجد تعارض بين التاريخي والسوسيولوجي، مع أنهما غير متصارعين، ولكن يمثلان على الأرجح نوعين مختلفين للدراسة. ويركز تأكيده على المظاهر الآنية (السوسيولوجيّة): الطريقة التي من خلالها تؤدي نظمٌ محددة وظائفَ داخل نسق اجتماعي، بدلاً من التأكيد على الكيفية التي بمقتضاها تتغير تلك النظم عبر الزمن.

وفي مماثلة أخرى شهيرة، شبّه رادكليف براون دراسة المجتمع بدراسة القواقع البحرية (Kuper 1977 [Radcliffe-Brown 1953]: 42). ويقرر أن لكل قوقعة

---

(11) ويقرر رادكليف براون أن وظيفة عادة معينة هي الإسهام التي تضطلع به في الحياة المستمرة «للكائن الاجتماعي» (انظر رادكليف براون، 1952: 178-179). ويعرف الوحدة الوظيفية بأنها «حالة تعمل فيها أجزاء النسق الاجتماعي كافة متضامنة معاً بدرجة كافية من التناغم والاتساق الداخلي لتحافظ على استمراريتها كنسق، أي دون أن تفرز صراعات دائمة متواصلة يتعذر تسويتها أو تنظيمها. وإلى جانب مفهومي الوظيفة والوحدة الوظيفية يأتي مفهوم المكانة والدور ليشكلا لبنتي البناء الرئيستين للتحليل الاجتماعي الوظيفي، وقد أفاض في إيضاح وتبيان مشتملاتها عالم الأنثروبولوجيا الأميركي رالف لايتون (Layton 1936) الذي عاصر رادكليف براون في شيكاغو. ومعروف لدينا أن مالينوفسكي قد تحدث عن الوظائف (Offices) دون أن يستعمل مصطلحي الدور والمكانة اللذين صاغهما رالف لايتون على النحو التالي: يشغل الشخص مكانة معينة عندما يُعزى إليه حق أو واجب السلوك بطريقة معينة وأن تتم معاملته بطريقة معينة أثناء التفاعل الاجتماعي. وعندما يسلك الأشخاص كما يُتوقع منهم في هذه المكانة، فإنهم يؤدون الدور المرتبط بها. ووفقاً لهذه النظرية: **1**- تكون المكانة موقع أو مركز معين في نمط معين من العلاقات الاجتماعية. **2**- ويتألف الدور من شكل (أو أشكال) السلوك المرتبط بهذه المكانة. وتعين للشخص مكانات متعددة مورثة أو مكتسبة. وبناءً على ذلك تصور الوظيفيون البناء الاجتماعي بأنه شبكة من المكانات تترابط بواسطة الأدوار المرتبطة بتلك المكانات (المترجم). انظر أيضاً: Layton Robert, *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

«بناءها»، بيد أن بناء قوقعة معينة قد يشبه بناء قوقعة أخرى ويشاكله. وفي هذه الحالة يقال، بمصطلحات رادكليف براون، أنهما تشتركان في شكل بنائي مشترك. وتتحدد المماثلة في أن البناء الاجتماعي يتعلق بالملاحظات الواقعية، أي بما يراه الأنثروبولوجي ويسمعه واقعياً عن شعب واحد[12]، في حين يتصل الشكل البنائي بالتعميم، بمعنى ما يستدل عليه الأنثروبولوجي عن مجتمع على أساس ملاحظاته الواقعية للأفراد. فإذا افترضنا أن إدوارد زعيم، وأن جورج زعيم آخر داخل نفس الجماعة. ولعل جورج قد خلف إدوارد بعد أن وافته المنية. هنا يتوفر الأنثروبولوجي على ملاحظة الزعيمين على مستوى الممارسة الواقعية، وتؤلف علاقة كل زعيم بجماعته مثالاً للبناء الاجتماعي. وعندما يصوغ الأنثروبولوجي تعميماً عن دور «الزعيم» (لا عن دور إدوارد أو جورج)، فإنه يصف الآن الشكل البنائي[13]. وبالنسبة لرادكليف براون فإن اهتمام الأنثروبولوجي يجب ألا ينصب ويتسلط على وصف زعماء أفراد ومبحوثين وفاعلين أفراد (ربما على غرار ما فعل بواس)، ولكن على فهم العلاقة القائمة داخل جماعة معينة بين زعيم نموذجي ورعاياه النموذجيين، وبين الأب النموذجي وأبنائه النموذجيين، وبين محاضر نموذجي وتلامذته النموذجيين، وهلمّ جراً. ويمكن للأنثروبولوجي، بعدئذ، في مرحلة أخيرة من التحليل، أن يقارن الشكل البنائي لمجتمع معين بالشكل البنائيّ لمجتمع آخر، وربما يصير باستطاعته استخلاص قوانين عامة عن طريقة عمل المجتمعات (وذلك كما كان يأمل رادكليف براون).

يُصوب نقدان شائعان لهذا الخط البارز في فكر رادكليف براون، **الأول**: استعمال رادكليف براون تعبير «الشكل البنائي»، على نحو مربك ليعني ما دأب آخرون على تسميته «بالبناء الاجتماعي»، كما استعمل تعبير «البناء الاجتماعي» ليعني ما يطلق عليه آخرون مجرد «بيانات». **والثاني**، الأكثر خطورة: أن رادكليف براون بدا وكأنه يتناول الأشياء عكسياً إلى الوراء أو نحو الماضي، وذلك على أساس أن المرء لا يمكنه أن

---

(12) ويحاجج رادكليف براون بأن الأبنية الاجتماعية لا يمكن رؤيتها ولكن يستدل عليها فقط عن طريق ملاحظة الانتظاميات في أفعال المحليين (المترجم).

(13) أشار مالينوفسكي إلى ما اصطلح عليه بحوادث الحياة الواقعية وتفصيلاتها البسيطة، وقصد بها الروتينيات اليومية والمحادثات والصداقات... إلخ، التي يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة، وتحيك أو تخيط الخيوط اللامحدودة للمادة الواقعية للنسيج الاجتماعي. ويشير رادكليف براون إلى أن العلاقات الواقعية بين الأفراد قد تبرز في المذكرات الميدانية، وتوفر إيضاحات وشواهد على وصف عام. ولكن ما يحتاج إليه الأنثروبولوجي لأهداف علمية هو وصف ورصد شكل بنائي معين (المترجم).

يصوغ قوانين عامة، عن طريق إحصاء الشواهد على أي شيء. ولكن بمقدوره أن يحقق ذلك عن طريق الاستنتاج من مقدمات منطقية، وذلك ما حققته مراراً وتكراراً الدراسات البنائيّة، كدراسات كلود ليفي ستراوس[14].

ومن النادر، أن تجد في الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة مَنْ يدعي أنه من أتباع رادكليف براون. ومع ذلك كان رادكليف براون صائباً فيما يتعلق بأساس موضوع العلم. ذلك أنه من الناحية الفعلية فإن موضوع كل بحث أنثروبولوجي هو العلاقات بين الأشياء (العلاقات الاجتماعية). ويشترك التطوريون والبنائيون والتأويليون، وحتى أعداء ومناهضو النظرية على أحسن تقدير (عندما تكمن علاقات الترابط الداخلي ضمنياً في أوصافهم) في هذه النزعة. ويظهر الاختلاف بينهم في أساليب البحث عن مثل هذه العلاقات، وفي أنواع الارتباطات التي يعتبرونها ذات دلالات، وأخيراً في المماثلات التي يستعملونها بقصد تفسير تلك الارتباطات.

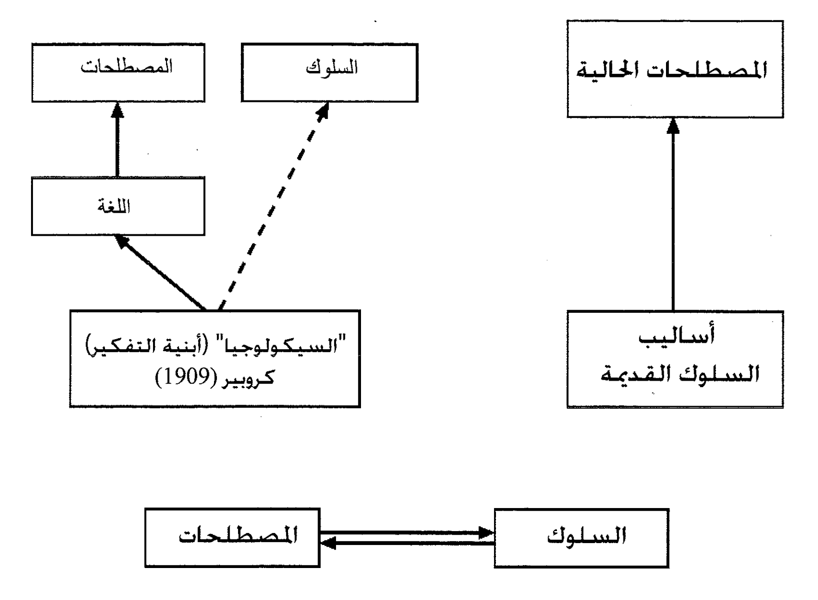
ولنتحول الآن بدفة النقاش إلى مثالين من أعمال رادكليف براون: مصطلحات القرابة والتوتمية. وقد وقع اختياري عليهما لأنهما يظهران، في حالة مصطلحات القرابة، أحد أوجه الوظيفية البنائيّة التي ربحت المناظرة والخلاف مع الاتجاهات الأقدم، ويوضحان، في حالة التوتمية، التحول عن التفكير الوظيفي البنائي إلى التفكير البنائي.

بناء دلالي أم بناء اجتماعي؟

لماذا مصطلحات القرابة؟ وهل تعد مصطلحات القرابة ببساطة مظاهر للغة، مستقلة عن المضامين الاجتماعية، أم أنها أكثر ارتباطاً بالمجتمع الذي يمتلكها؟ للإجابة مضامين شاملة، ليس فقط بالنسبة للقرابة، ولكن لأي ميدان من ميادين التصنيف. وهناك، بصفة أساسية، ثلاث وجهات نظر تُنسب صيغها الكلاسيكية إلى كروبير وريفرز ورادكليف براون على التوالي (الشكل 5-2).

---

(14) يتضمن المنهج البنائي عند كلود ليفي ستراوس خطوتين حددهما السيد حامد على النحو التالي: **(1)** الدراسة الإثنوغرافية أو حسب تعبير ليفي ستراوس «الملاحظة الإثنوغرافية أو الخبرة» لعدد من المجتمعات مع الاعتماد على التاريخ. وتهدف هذه الخطوة إلى الكشف عن المبادئ العقلية أو الأبنية اللاشعورية أي النماذج، وهذه الخطوة على حد تعبير ليفي ستراوس هي مرحلة «تكوين النماذج». **(2)** المقارنة و«إجراء التجارب بين النماذج». وهنا تبرز أهمية البعد التاريخي والاستنتاج من مقدمات منطقية كأساس لصياغة قوانين عامة وتعميمات شاملة. (للمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد حامد، **النظرية الأنثروبولوجيّة: البنائية - كلود ليفي ستراوس** ([د. م.]: دار المعرفة الجامعية، 1996)، ص 76-82 (المترجم).



الشكل 5-2: العلاقات القائمة بين مصطلحات القرابة والحقائق الاجتماعية.

إن رؤية كروبير (1909) عن مصطلحات القرابة لا تعكس المجتمع، حسبما افترض مورغان وغيره من منظري القرن التاسع عشر، ولكن تعكس ما أطلق عليه كروبير سيكولوجيا (Psychology). وفكرته عن «السيكولوجيا» لا تعني موضوعاً أكاديمياً كما هو معروف عن مفهوم هذا المصطلح الآن. ولكن تعني «سيكولوجيا» كروبير بالأحرى الخواص الشكلية للفكر الإنساني، وقد سبق كروبير ليفي ستراوس في النظر إلى تلك الخواص بلغة مصطلحات التقابلات الثنائية. وافترض أنه ربما يكون لتلك الخواص الشكلية أو مبادئ التصنيف مضامين اجتماعية لكنه مع ذلك أنكر بوضوح وبصورة سافرة وجود ارتباط مباشر بين المصطلحات ذاتها (والتي هي أيضاً مشتقة جوهرياً عن هذه المبادئ) والمضامين الاجتماعية للمبادئ النفسية الخفية. إن «السيكولوجيا» تحدد مصطلحات القرابة بواسطة اللغة، التي تمثل المصطلحات جزءاً منها؛ وتحدد السلوك الاجتماعي بصورة مستقلة، وغير مباشرة فقط. وجاءت الخواص الشكلية التي حددها على النحو التالي: الجيل الخطي (المباشر) في مقابل المناظر (المجانب)[15]، العمر النسبي ضمن جيل معين، جنس أحد الأقارب، جنس

(15) يشير مصطلح المناظرون (المجانبون) (Collateral) في دراسات القرابة إلى أقارب يرتبطون برابطة الدم ويتمتعون بنفس درجة القرابة، لكن ليس من خلال خط الانتساب، بل يرتبطون أفقياً، مثال ذلك الأخوة أو أبناء العمومة (المترجم).

المتكلم، جنس الشخص الذي تُعرف العلاقة عن طريق تتبعها من خلاله، أقارب الدم في مقابل الأقارب عن طريق الزواج، «حالة حياة» الشخص الذي تُعرف العلاقة عن طريق تتبعها من خلاله (سواء كان على قيد الحياة أو متوفى، متزوج أو غير متزوج).

أبدي ريفرز (Rivers (1968 [1914]: 96-37) رد فعل مضاد لمقالة كروبير، وذلك من خلال تبيان الرؤية المبكرة التي دأب كروبير على مهاجمتها. وقد صارت صيغة ريفرز بمثابة التمثيل الأصدق والأمثل للرؤية التقليدية التي مؤداها أن مصطلحات القرابة قد نشأت مباشرة عن الحقائق الاجتماعية، تلك الرؤية التي كانت النظرية الرائجة في نهاية القرن التاسع عشر. وطالما كانت مصطلحات القرابة محافظة، فإنها تميل إلى أن تعكس الحقائق الاجتماعية القديمة والبائدة في أحوال كثيرة. وبناءً على ذلك، يمكن استعمال مصطلحات القرابة بوصفها نوعاً من الأركيولوجيا اللغوية، وذلك لفهم التغيرات التاريخية التي تعرض لها التنظيم الاجتماعي. كان ذلك على وجه الدقة ما فعله مورغان (1877). ويمثل ريفرز في هذا الرأي السابق آخر التطوريين الكلاسيكيين، وذلك برغم إعلانه عن حقيقة تحوله إلى الانتشارية؛ وأن تلميذه، رادكليف براون، يتجه لاتخاذ اتجاه جديد يستند إلى إنكار أهمية التاريخ الظني الحدسي.

رفض رادكليف براون (1952 [1941]: 89-49) ادعاء كروبير بأن المصطلحات وجدت منفصلة عن السلوك الاجتماعي، بل هي معبرة عن اللغة أو «السيكولوجيا» فحسب. كما رفض ادعاء ريفرز بأن تلك المصطلحات تعبر فقط عن الحقائق الاجتماعية القديمة. وفي رأي رادكليف براون، تمثلت أهمية المصطلحات في علاقتها بالحقائق الاجتماعية القائمة، وذلك على أساس أن المصطلحات، بغض النظر عن تاريخها، توجد حاملة ومعبأة بارتباط بالمجتمع المعاصر. فإذا استخدم المرء نفس المصطلح في وصف الأب والعم، يتوجب عليه إذن معاملتهما بالطريقة ذاتها. إن أصل التقليد أو العادة ومصدرها، في رأيه، قد فُقد في مرحلة ما قبل التاريخ، ولا يمكن مطلقاً استعادته. أما معنى العادة فيوجد كامناً في المجتمع المعاصر. ومع وجود بعض استثناءات قليلة، يبقى تأكيد رادكليف براون على التصنيف المعاصر، لا على التخمين التاريخي (التاريخ الظني)، مرافقاً للأنثروبولوجيا حتى يومنا هذا.

نظريتان عن التوتمية

تبنى رادكليف براون نظريتين في التوتمية، لا نظرية واحدة. وتعد المقارنة بينهما ذات أهمية ودلالة في فهم العلاقة بين الوظيفية البنائيّة من ناحية، والبنائيّة الناشئة التي تخللت نظريته الثانية التي صيغت في فترة متأخرة من حياته.

عُنون بحثه الأول، في إطار مقاربة هذا الموضوع، بـ «النظرية السوسيولوجيّة في التوتمية». وقد أُلقي في إطار فعاليات مؤتمر عقد بجزيرة جافا عام 1929، وأُعيدت طباعته في كتابه **البناء والوظيفة في المجتمع البدائي** (Radcliffe-Brown 1952: 117-32). حاول رادكليف براون في هذا البحث تفسير الكيفية التي بمقتضاها يصف سكان أستراليا الأصليون العالم، وخصوصاً الكيفية التي بمقتضاها يصنف السكان الأصليون الناس كأعضاء في جماعات اجتماعية[16]. لقد بنى رادكليف براون قضاياه على أفكار دوركهايم عن التوتمية، إذ يتفق مع دوركهايم في أن التواتم تؤدي وظيفة التعبير عن تضامن العشيرة[17].

ومع ذلك، يخالف رادكليف براون دوركهايم الرأي فيما يتعلق بالعلاقة بين

---

(16) يتمثل الإسهام الأبرز الذي اضطلع به رادكليف براون في الأنثروبولوجيا، وغض برنارد الطرف عنه في هذا الكتاب، في دراسة التصنيف، وابتكار وهيكلة طرائق لتصنيف الكثرة الهائلة من المجتمعات غير الغربية التي خضعت للدراسة خلال النصف الأول من القرن العشرين في صورة أنماط وأنماط فرعية. ويتجلى ذلك في تصنيفه للمجتمعات الأسترالية الأصلية، وتبيانه أن كافة القبائل الأسترالية البالغ عددها (130) قبيلة، والتي تم توثيق تنظيمها الاجتماعي خلال عام 1930، تتسم بأبعاد مشتركة في بنائها الاجتماعي: (1) تنظيم محلي يتألف من عائلات متجمعة في عصبات. (2) تنقسم القبيلة إلى فئات اجتماعية مثل الأقسام (الأنصاف) (Moieties). (3) استخدام نمط معين من أنماط مصطلحات القرابة التصنيفية، التي يرتبط الواحد منها بقاعدة معينة للزواج. (4) ديانة توتمية. وقد ارتأى رادكليف براون، في مرحلة متأخرة من حياته، أن التصنيف مستلزم ومطلب ضروري للدراسة العلمية، وقال «إنه نذر حياته المهنية – لابتكار وسائل لتصنيف المجتمعات الإنسانية». ويوصف رادكليف براون بأنه لينيوس الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وهو على شاكلة لينيوس كان أقل اهتماماً بتأريخ المجتمعات، وأكثر اهتماماً بالتنميط واستنتاج معايير السلوك. تناقض هذا الاهتمام وتصارع مع دراسة التغاير والتباين الماثل داخل الأنماط. وقد عرّض هذا الاتجاه رادكليف براون لسخرية إدموند ليتش الذي وصفه وأتباعه بأنهم منغمسون في «عملية جمع فراشات أنثروبولوجية» وذلك حينما عمدوا إلى تصنيف المجتمعات في أنماط وأنماط فرعية مع التعميم وتجاهل التباينات والتنويعات (المترجم).

(17) العشيرة (Clan): جماعة تقوم على أساس الانحدار من خط واحد للنسب، يقتفي أعضاؤها خط الانتساب إلى الذكور أو خط الانتساب إلى الإناث بداية من سلف أعلى، لكنهم لا يعرفون أو يدركون الروابط والصلات الجينالوجية التي تربطهم بهذا السلف الأعلى (المترجم).

الأنواع (القربان المقدّس) (Species) والشعيرة. إذ يحاجج دوركهايم بأنه نظراً لأن أنواعاً معينة تمثل الجماعة الاجتماعية، فإن تلك الأنواع تُتخذ موضوعات للنشاط الشعائري. بينما يقرر رادكليف براون نقيض ذلك. فالأنواع تختار لكي تمثل جماعة، لأن لها أهمية شعائرية بالفعل. ولكن حالما يتم انتخاب نوع معين، تغدو العلاقة المتبادلة بين الشعيرة، ورمزية الأنواع، وتضامن الجماعة، هي الأمر الهام. وتعد التوتمية، من منظور رادكليف براون، تطوراً استثنائياً خاصاً لرمزية الطبيعة. إن الأفكار التوتمية قد وجدت في العديد من المجتمعات، لكن برغم ذلك ماهت بضعة مجتمعات فقط جماعات محلية مع أنواع توتمية مماهاة تامة.

وتتميز التوتمية الأسترالية، كما يبين رادكليف براون، بوجود علاقات قائمة بين أربعة أشياء: (1) الجماعة المحلية الأبوية (أو الجماعة المرتحلة (Horde) حسبما أطلق عليها رادكليف براون)؛ (2) التواتم (حيوانات أو نباتات معينة، الأمطار، الشمس، الطقس الحار أو البارد، وهلمّ جراً)؛ (3) بقاع وأماكن مقدّسة داخل الأقاليم المحلية؛ (4) كائنات خرافية أو أسطورية معينة جعلت المواقع المقدّسة، في وقت الحلم، مقدّسة. بيد أن ما لم يفعله رادكليف براون حقاً هو وضع تلك العلاقات معاً وإدراجها ضمن إطار واحد. فهو يركز بدلاً من ذلك على معارضته لدوركهايم، وعلى العلاقات بين جماعة وأخرى، والعلاقة بين جماعة معينة والأنواع التوتمية الخاصة بها.

يتجه رادكليف براون في مقاله الثاني عن التوتمية، «المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية»، إلى أبعد من ذلك. وقد أُلقيت هذه النظرية أولاً كمحاضرة عامة في العام 1951، وتعثرت في العام 1952، وأعيدت طباعتها ضمن المجموعات التي أعدها سرينيفاس (Srinivas) (Radcliffe-Brown 1958: 108-29) وكوبر (Kuper 1988: 53-69) لتحوي كتابات رادكليف براون. ولا تتصل النظرية الثانية فقط بكيفية تصنيف السكان الأصليين للناس باعتبارهم أعضاء في جماعات اجتماعية، ولكن تتصل أيضاً بكيفية تصنيفهم للحيوانات بوصفها أفراد أنواع معينة. وتهتم هذه النظرية بالعلاقة بين أنساق التصنيف تلك. وقد سبق رادكليف براون ليفي ستراوس في المقارنة بين مجتمعات مختلفة (السكان الأستراليين الأصليين، وهنود الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية)، وكذلك في التعبير عن «قانون عام» يرتكز على فكرة التقابل البنائي.

تجاوز هذا التصور البناء الاجتماعي ليشمل البناء الكوزمولوجي. وانتهى رادكليف براون، وفي إثره ليفي ستراوس، إلى التساؤل: لماذا هذه الأنواع المعينة بالذات؟ على سبيل المثال لماذا يمثل العُقاب (النسر) والغراب بالذات الأنصاف أو نصفي العشيرة في أجزاء أستراليا الغربية، وتمثل طيور مشابهة، النسر والغُداف[18]، الأنصاف الموجودة لدى سكان هاييدا في الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية. ولا ينحصر السؤال فقط في «لماذا توجد الأنصاف، ولماذا يربطها السكان الأصليون بالأنواع»؟ لكن يتطرق السؤال أيضاً إلى «لماذا النسر على وجه التحديد»؟ و«لماذا الغراب»؟ ونضيف إلى ذلك، «ما العلاقة الرمزية بين النسر والغراب»؟ وقد أُجيب على السؤال الأخير عن طريق الالتجاء والاحتكام إلى الأساطير المحلية الخاصة للشعوب التي تجل مثل هذه الأنواع، وذلك لأن الأساطير تفسر علاقات القرابة التي تربط بين الأنواع (من بين أشياء أخرى). على سبيل المثال يمثل العقاب (الصقر العقاب) الأسطوري أو الخرافي، في أستراليا الغربية، خال الغراب الأسطوري أو الخرافي.

ولكن يبدو أن السؤال، في رأي ليفي ستراوس، ورادكليف براون أيضاً على ما أعتقد، أكثر عمقاً. لماذا تمثل تلك الطيور أنصافاً عشائرية تتميز بالزواج الخارجي في كل من أستراليا وأميركا الشمالية؟ هل يرجع ذلك إلى وجود تماثلات بين السكان المحليين في هاتين القارتين؟ أم أن هناك مبدأً عاماً من نوع ما، أو نمطاً، مطبوعاً على صفحة العقل الإنساني الماثل في كل مكان، والذي يعتبر هذا التشكيل (الصيغة الثقافية) (Configuration) للأنواع والنصف أثراً من آثاره؟ وهل يعد ذلك على الأرجح تجسيداً شعورياً واعياً لأحد العموميات اللاشعورية أو اللاواعية؟ إذا كان ذلك هو ما شغل تفكير رادكليف براون في عام (1951) فإنه لا جرم أن ندفع بأنه قد تجاوز حدود نموذجه الإرشادي الوظيفي البنائي ليتماس مع عوالم وفضاءات بنائيّة كلود ليفي ستراوس[19].

---

(18) غراب أسحم أو أسود (المترجم).

(19) يؤشر ذلك على فرضية مؤداها أن النموذج الإرشادي الأنثروبولوجي المسيطر والغالب في الأوساط الأكاديمية والدوائر الأنثروبولوجيّة يحمل في ثناياه وبين طياته بذور سقوطه وصعود النموذج الإرشادي الذي يليه. والواضح أن رادكليف براون قد أرهص بنظرية كلود ليفي ستراوس البنائية التي تبحث في الأبنية العميقة الخفية المتوارية خلف تنوع الثقافات. إذ يقرر ليفي ستراوس أن الثقافة في جوهرها تمثيل =

تأثير مالينوفسكي ورادكليف براون

التمس مالينوفسكي ورادكليف براون ولاء وإخلاص تلامذتهم. وفيما بينهم أقنعا كل أنثروبولوجي في الكومنولث البريطاني فعلياً بأن الاهتمامات العتيقة والمزمنة للأنثروبولوجيا - بالتطور والانتشار - ما عادت ميادين ملائمة للبحث الرئيسي في مجال التخصص. وقد اقتفى معظم الأنثروبولوجيين في بريطانيا وأكثرية منهم في أميركا اتجاه رادكليف براون. وتصوروا الأنثروبولوجيا علماً يتعلق بالإضافة إلي، والاستغراق في، تفصيلات الإثنوغرافيا: صوغ تعميمات عن مجتمعات معينة، ومقارنتها بمجتمعات أخرى، وتفسير الكيفية التي بها يؤدي النسق الاجتماعي وظائفه وذلك دون الانصراف إلى التخمين وإعمال الحدس في الماضي، وعدم التأكيد على الفعل الفردي والبحث عن نمط شامل، والأهم من ذلك، تركيب القطع أو الأجزاء معاً بقصد رؤية الكيفية التي بمقتضاها تؤدي عناصر البناء الاجتماعي وظائفها في علاقتها ببعضها البعض.

صار تأثير مالينوفسكي متعاظماً في بريطانيا، وعلى وجه الخصوص في تأسيس وترسيخ تقليد «الملاحظة بالمشاركة». وصار تأثير رادكليف براون غالباً في جنوب أفريقيا وأستراليا (والحقيقة أن أنثروبولوجيين بريطانيين عديدين ينتمون في الأصل إلى جنوب أفريقيا ميلاداً وتربية). وفي الولايات المتحدة ترك بصمته في أعمال سول تاكس (Sol Tax)، وفريد إيغان وآخرين، خصوصاً في شيكاغو. وقد أستأنف إيلكن (A. P. Elkin) وتلامذته في سيدني هذا التقليد هناك، في حين نمت الأنثروبولوجيا «الإنجليزية» في جنوب - أفريقيا على أيدي إيزاك شابيرا (الذي هاجر في وقت متأخر إلى بريطانيا وعمل مع مالينوفسكي)، ومونيكا ويلسون (من تلامذة مالينوفسكي)،

= ظاهري لبني عقلية عميقة تتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية للجماعة وبتاريخها. بناءً على ذلك قد تتنوع الثقافة وتختلف لكن عمليات التفكير الإنساني واحدة في كل زمان ومكان، ومن ثم كان هدف ليفي ستراوس الوصول إلي قانون أو مبدأ عام، إذ يرى أن بالإمكان اختزال التنوع المذهل للظواهر الثقافية والاجتماعية عن طريق الكشف عن مجموعة من العلاقات المشتركة بين تلك الظواهر وفئة محدودة من المبادئ الخفية الخبيئة، لذا حاول بناء النحو العام للثقافة أي الطرق التي من خلالها تتولد وتتخلق وحدات الخطاب الثقافي والقواعد التي بمقتضاها تنتظم الوحدات (أزواج أو ثنائيات المصطلحات المتقابلة) وتتوحد أو تتجمع لإنتاج وهيكلة المنتجات الثقافية الواقعية - كالأساطير وقواعد الزواج. واضح إذن أن البنائية تهدف إلى استجلاء المبادئ العقلية التي تتوارى خلف الظواهر. وبذلك كانت وظيفية رادكليف براون البنائية إرهاصاً بالبنائية. وذلك علاوة على الفهم العلاقي للظواهر الثقافية والاجتماعية الذي استلهمته وورثته البنائية عن الوظيفية البنائية الرادكليف براونية (المترجم).

وآخرين، لتصير قوة فكرية رئيسية وبارزة، وقوة سياسية مناهضة لسياسة التمييز العنصري في نهاية المطاف (انظر: Hammond–Tooke 1997). كذلك طال سحر رادكليف براون الهند. فقد أجرى الباحث الهندي سرينيفاس دراساته العليا بإشراف رادكليف براون وإيفانز بريتشارد، وبعدئذٍ قام بالتدريس في أكسفورد لمدة ثلاثة أعوام. وفي عام 1951 عاد إلى وطنه، وهناك ساهم في تأسيس أحد تقاليد العلم الاجتماعي الإمبيريقي، الوظيفي البنائي في جوهره[20].

كثيراً ما يقال إن التأثير الرئيسي لرادكليف براون قد تحقق له بوصفه معلماً لا بوصفه كاتباً. إذ امتلك شخصية كاريزمية، وكان محاضراً لامعاً، عادة ما كان يلقي محاضراته دون الاستعانة بأية مدونات أو ملاحظات مكتوبة وغير ذلك مهما يكن. وأعماله المنشورة قليلة نسبياً. واتسم ما قام بنشره فعلاً بأسلوب حواري، ونذر قليل للغاية من الرطانة (اللغة الاصطلاحية)، وكثيراً ما كانت كتاباته نسخاً معدلة من محاضراته العامة. كذلك أظهرت كتاباته تماسكاً واتساقاً في الرؤية النظرية خلال ما يقارب الأربعة عقود (انظر: Radcliffe – Brown 1952, 1958, Kuper 1977).

ومن المثير للسخرية والتهكم، أن الإسهام القوي الحقيقي، والمترافق بقوة مع الوظيفية البنائيّة، هو ما كتب عنه القليل (لكن انظر: Radcliffe Brown 1952 [1935]: 32–48). هذا الإسهام هو «نظرية النسب». جادل (Evans- Pritchard 1940: 139–248, Fortes 1945)، وآخرون من أتباعه، بأن جماعات النسب الأبوية أو الأمومية المحلية شكلت أساس العديد من المجتمعات، بخاصة في أفريقيا. ومع ذلك فُندت هذه الفكرة وأثارت نقاشاً خلافياً قوياً، وذلك من خلال مقارنتها بنقيضها، «نظرية التحالف» عند ليفي ستراوس (التي نوقشت في ثنايا الفصل الثامن)، وكذلك من خلال الاختبارات الإمبيريقية للتثبت من صدقها، وذلك عن طريق القراءات اللصيقة لحالات نموذجية (انظر على سبيل المثال: Kuper 1988: 190–209).

(20) قصر آلان برنارد في هذا الكتاب عن اقتفاء تأثيرات الوظيفية البنائية في بلدان أخرى خاصة مصر، التي لا يزال معظم أنثروبولوجييها يؤثرون الوظيفية البنائية ولا يرتضون عنها بديلاً. فمنذ تبني الرعيل والرواد الأول لتلك النظرية (ونخص بالذكر أحمد أبو زيد) وهي تستحوذ على عقول وتصورات معظم الأنثروبولوجيين المصريين الذين يصدحون بتأييد الوظيفية البنائية وإحجامهم عن تلمس التيارات النظرية المعاصرة في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة (المترجم).

بغض رادكليف براون بشدة أن يلصق به أو يلقب بأي لقب ينتهي بمقطع «ism». وكان السبب الذي ساقه لذلك (على سبيل المثال 1949، والذي تضمنه كتاب: Kuper 1977: 49-52) أن «العلوم» لا توسم باللاحقة «(smsi)»؛ فالفلسفات السياسية (الشيوعية، الليبرالية، المذهب المحافظ... إلخ) وحدها تتميز باللاحقة» (isms). إن المرء لا يطلق على عالم النبات المهتم بأبنية ووظائف النباتات مصطلح «وظيفي - بنائي»، إذا كان ذلك كذلك فلماذا يتوجب على المرء أن ينعت أنثروبولوجياً تؤرقه نفس الاهتمامات بهذا اللقب؟ كذلك عارض رادكليف براون بقوة أن يوضع داخل الصندوق «الوظيفي» إلى جنب مالينوفسكي، الذي عارض رادكليف براون نظريته في الحاجات البيولوجية والاستجابات الثقافية معارضة صريحة. ومع ذلك أطلق غير الوظيفيين، وبعض الوظيفيين لقب «وظيفي» على أعمال رادكليف براون أكثر مما ينبغي. وهكذا أصبحت «الأنثروبولوجيا الوظيفية» لفترة معينة «مدرسة»، وذلك بالرغم من وجود غطاءين علميين لها، وبرغم العلاقة المتناقضة والمتضاربة بين مؤسسيها. وفي حين لا يوجد اليوم من يزعم أنه «وظيفي»، يبقى شيء ما «وظيفياً»، وهو ما يتعلق بالدراسة الحقلية الأنثروبولوجيّة والمقارنة الأنثروبولوجيّة - وذلك برغم التحديات الصادرة عن الاتجاهات العملياتية والماركسيّة واتجاهات أخرى أكثر حداثة[21].

(21) جابهت النظرية الوظيفية والوظيفية البنائية كثرة هائلة من الانتقادات، كان أعنفها أن النظرية الوظيفية نظرية دائرية وغائية، بمعنى أنها تؤكد على التداخل والتواشج بين العناصر الاجتماعية الثقافية بحيث يتوقع من هذه العناصر أن تفسر بعضها البعض، وغائية بمعنى أنها تفسر الظاهرة في ضوء إسهامها في استقرار النسق الكلي وتحقيق حاجاته متجاهلة الأسباب والدوافع المباشرة اللازمة لقيام الظاهرة. كذلك انتقدت الوظيفية لإغفالها ظواهر الصراع والتغير وتأكيدها على الاستاتيكية أو الثبات والأداء الوظيفي المتناغم للنسق الذي يخلو من تناقضات. لذلك ركزت الوظيفية على الدراسة الآنية المتزامنة وأغفلت البعد التاريخي ودراسة التغير. وقد عوضت الماركسية هذا القصور بتأكيدها على البعد الدينامي التاريخي. ومن نافل القول إن مفهوم رادكليف براون عن التنوع جاء مضللاً مخادعاً. فقد أخفق في ربط هذا المفهوم بأي مفهوم للتكيف، وتصور، على شاكلة سبنسر، النسق الاجتماعي كياناً يتطور بذاته وليس نتاجاً للسلوك المتغير الذي يصدر عن الأفراد. وهكذا عمدت الوظيفية البنائية إلى تشيؤ النظم الاجتماعية، وإطراح رؤية مالينوفسكي التي مؤداها أن أنماط السلوك الاجتماعي هي نتاج للبشر الذين يكترثون بتعزيز مصالحهم عن طريق التفاعل، والتأكيد على أن النظم تتخذ حياة في ذاتها. كذلك عرف الوظيفيون وظيفية العادة، عن طريق الحشو وتكرار المعنى بلا فائدة، بأنها الإسهام الذي تؤديه لتحقيق التضامن الاجتماعي، لكن أخفقوا في تفسير أو الإجابة على السؤال التالي: لماذا تتخذ العادات الشكل الذي تتخذه؟ دفع طلال أسد (1973) بنقد حاسم للنظرية الوظيفية البنائية. وقرر أنه برغم أن مالينوفسكي كان مكترثاً بتأثير الحركة الاستعمارية، فإن ذلك لم يتجلّ سوى قليلاً في المونوغرافات التي كتبها أتباع رادكليف براون. ويقرر أسد أن الوظيفيين قد عمدوا بصورة مقصودة إلى الانتقاص من أهمية التغير الاجتماعي، وذلك =

خلاصة ختامية

كانت بدايات الوظيفية من الفكر التطوري. وتشكلت كمنظور أنثروبولوجي بتأثير دوركهايم (عند نقطة التقاء التفكير التطوري - الانتشاري) إلى حد ما، وتبلورت بلا ريب وبصورة محددة عن طريق كتابات مالينوفسكي ورادكليف براون. ومن الأمور الحاسمة، القاعدة المؤسسية التي هيكلها وشادها للميدان الأنثروبولوجي مالينوفسكي ورادكليف براون وأتباعهم المباشرين على النطاق العالمي.

وعلى الرغم من نجاح مالينوفسكي في استقطاب وتكوين جماعة كبيرة من الأتباع، فإن مغامرته الكبرى ببناء نظرية كبرى قد باءت بالفشل. ولم تحقق نظرية «الحاجات السبع الأساسية وما يصدر عنها من استجابات ثقافية» رواجاً ولم يتم استيعابها وفهمها مطلقاً. وعلى النقيض أصابت مغامرات رادكليف براون النظرية نجاحاً كبيراً: خصوصاً تأكيده على البناء الاجتماعي وتشجيعه للمقارنة، ومع ذلك لم تثمر على الإطلاق رؤيته الشجاعة الرامية إلى تأسيس «علم طبيعي لدراسة المجتمع» يشاكل ويشابه العلوم البيولوجية.

= لتعويلهم على دعم الحكومات الاستعمارية للتصريح بدخول مجتمع البحث. وحاولوا بوعي أو بغير وعي، توكيد دور الحركة الاستعمارية في تطوير المجتمعات المحلية المستعمرة، وذلك من خلال تقليل ديناميات التاريخ الأفريقي، واختزال نتائج تجارة العبيد وفرض الضرائب والعمل بأجر وحقوق الملكية المطلقة التي منحت للحكام الاستعماريين. ويقرر أسد «أنه نظراً لأن الأقوياء الداعمين للبحوث يتوقعون ذلك النوع من الفهم الذي يؤازر ويؤكد رؤيتهم للعالم، واجهت الأنثروبولوجيا عثرات وصعوبات جمة في التحول إلى إنتاج أشكال راديكالية للفهم. وخلال الستينيات انحسرت الوظيفية بطريقة درامية فما كان للطابع السياسي واللاتاريخي للنظرية الوظيفية والوظيفية البنائية أن يصمد في وجه الثورات والتناقضات التي تأججت في الستينيات. كذلك أثار اختزال الحياة الاجتماعية بثرائها وتنوعها المذهل، خاصة الصراع، إلى فكرتي «الوظيفة والتوازن النسقي»، حالة من التذمر والامتعاض والاستياء. وأخيراً وليس آخراً انتقدت الوظيفية البنائية لدعمها الأيديولوجيا المحافظة والإمبريالية. وبرغم كل هذه الانتقادات أعيد إنتاج الوظيفية في صورة «الوظيفية الجديدة» التي قدم روادها، خاصة نيكولاس ليمان (Kevin Luhman)، وجيفري ألكسندر، مراجعات للوظيفية البنائية البريطانية، وادخلوا تعديلات عليها. وتختلف الوظيفية الجديدة عن الوظيفية الكلاسيكية في مجال التطبيق، والتأكيد على أن التكامل إمكانية، والانحراف والضبط حقائق، وأن التكامل لا يكون تاماً بالضرورة إذ توجد تناقضات وتوترات داخل الثقافة تخلق ضغطاً وتثر التغير. ويؤكد الوظيفيون الجدد أن التغير لا يعد نتاجاً للضغط والتوترات فحسب إذ يمكن للتغير أن ينتج الضغط والتوتر. وينصب اهتمامهم على تبيان عقلانية النظم بالنظر إلى بيئاتها أكثر من النظر إلى أي عنصر آخر من عناصر المجتمع. برغم ذلك احتفظت الوظيفية الجديدة بمفهوم الوظيفة المستعار من الفسيولوجيا دون تغيير، وهو مفهوم يوجه مسارات الإيكولوجيا الجديدة (المترجم). انظر: Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press, 1973), p. 17, and Jonathan Friedman, «Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism,» *Man*, vol. 9, p. 451.

قراءات إضافية:

Good histories of the sociological tradition are Swingewood's *Short History of Sociological Thought* (1984) *and* Levine's *Visions of Sociological Tradition* (1995). The best treatment of functionalism and structural functionalism (and the aftermath) in anthropology is Kuper's *Anthropologists and Anthropology* (1996 [1973]).

For an evaluation of Malinowski's work by his own students, see Firth's *Man and his Culture* (1957). On the fieldwok methods of Malinowski and others, see Stocking's *Observers Observed* (1983). A useful evaluation of the work of Radcliffe-Brown is Firth's (1956) Obituary of him.

There are three collections of Radcliffe – Brown's essays: *Structure and Function in Primitive Society* (Radcliffe-Brown 1952), *Method in Social Anthropology* (Radcliffe-Brown 1958), and *the Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (kuper 1977). Some of the best examples of structural-functionalist ethnography are in the edited volumes, *African Political Systems* (Fortes and Evans-Prichard 1940) and *African Systems of Kinship and Marriage* (Radcliffe-Brown and Forde 1950). A useful reader on kinship, which includes relevant selections from Kroeber-Rivers debate, is Graburn's *Readings in Kinship and Social Structure* (1971).

Classic functionalist ethnographies include Evans-Prichard's *Kinship and Marriage Among the Nuer* (1951a), Firth's *We the Tikopia* (1936), and Fortes' *Dynamics of Clanship* (1945) and *Web of Kinship* (1949). Two with an ecological twist are Evans – Prichard's *The Nuer* (1940) and Richards' *Land, Labour and Diet* (1939). One dealing with social change is Schapera's *Migrant Labour and Tribal Life* (1947). A regional – comparative ethnography in the functionalist tradition is eggan's *Social Organization of the Western Pueblos* (1950).

الفصل السادس

المنظورات المتمركزة حول الفعل، والعملياتية، والماركسيّة

بُذلت منذ الخمسينيات عدة محاولات قصدت إلى زحزحة وإبعاد الأنثروبولوجيا عن النماذج الإرشادية الشكلية المتمركزة حول المجتمع، ونقصد هنا على وجه الخصوص الوظيفية البنائيّة، وذلك باتجاه نماذج إرشادية أكثر فردية ومتمركزة حول الفعل[1]. ومن هذه النماذج الإرشادية، نموذج إبرام الصفقات السياسية الذي جذّر مرتكزاته فريدريك بارت (Fredrik Barth)، والاتجاهات المترابطة والمختلفة «لمدرسة مانشستر»، يضاف إلى ذلك التفريعات «العملياتية» للبنائيّة، التي تشمل الكثير من أعمال إدموند ليتش (Edmund Leach) (انظر الفصلين الثامن والتاسع).

وتشمل الأفكار المبكرة عن العمليات الاجتماعية والثقافية النظريات السوسيولوجيّة لجورج زيمل وماكس فيبر، وبعض تعليقات كروبير المميزة على

(1) شهدت الأنثروبولوجيا تحولاً جذرياً نحو التأكيد على أن البحث نشاط موجه بنظرية الفعل أو حتى مفهوم الفعل. وفي الثمانينيات لاحظت شيري أورتينر، في مقالها المعروف «النظرية في الأنثروبولوجيا منذ الستينيات»، أن هناك اتجاهاً جديداً آخذ في التبلور، عناصره مبعثرة على اللاندسكيب النظري منذ زمن، وقد اصطلحت عليه باتجاه الممارسة (أو الفعل أو البراكسيس). وتقرر ضرورة النظر إلى أي نسق (جزئياً على الأقل) من وجهه نظر الفاعل. وهكذا يتحرك الفاعل عبر الأنثروبولوجيا منذ الستينيات، وقد ساهم الإطار الفكري الغيرتزي في دفع هذا الاتجاه خطوة إلى الأمام حين أكد على دراسة الثقافة من منظور الفاعل. لا يعني ذلك بالضرورة ضرورة الولوج إلى داخل أذهان أبناء الثقافة، ولكن ما يعنيه ببساطة أن الثقافة نتاج لكائنات اجتماعية فاعلة تحاول فهم وأدراك العالم الذي تعيش فيه. يبين من ذلك أن فهم الثقافة يحتم على الباحث أن يضع نفسه داخل السياق الذي تشكلت فيه، وأن يدرك أن الثقافة ليست نسقاً منظماً مجرداً يستقي منطقة من مجموعة المبادئ البنائية الخفية أو الرموز، وإنما ينبع منطقها من منطق أو تنظيم الفعل، أي من الناس الذين يعملون وفقاً لمجموعة من القواعد النظمية (المترجم). انظر: Tedlock: Barbra, «From Participant Observation to the Observation of Participation, the Emergence of Narrative Ethnography,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, no. 11 (1991), p. 80, S. B. Ortner, «Theory in Anthropology Since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), pp. 127, 130.

«الأنماط والعمليات الثقافية» ([1948] 1963)، ودراسة أرنولد فان غينيب (Ar-nold van Gennep) الأساسية ([1909] 1960) عن «شعائر المرور»[2]. وكانت هذه الدراسة الأخيرة خيطاً التقطه وحفّزه أصحاب منظور العملياتية البنائيّة على وجه الخصوص، من أمثال إدموند ليتش وفيكتور تيرنر. وقد عادت إشكالية العلاقات بين الأبنية، والعمليات، والحوادث التاريخية بقوة مفرطة في الثمانينيات لتنال الاهتمام الشديد وذلك في صورة مناظرات أو مناقشات دارت، على سبيل المثال، بين مارشال ساهلِنز وغاناناث أوبيسيكر (Gananath Obeyesekere) حول وفاة كابتن كوك (Captain Cook)، وبين ريتشارد لي (Richard Lee) وإدوين ويلمسِن (Edwin Wilmsen) حول الاقتصاد السياسي في كالاهاري (Kalahari). وفي أثناء ذلك نجحت الثورة الماركسيّة في صرف أنظار عديدين عن الاهتمامات الوظيفية والبنائيّة، وتصويبها نحو الماركسيّة، التي تعد نظرية عملياتية مرتكزة على العلاقات الاجتماعية للإنتاج.

ومع ذلك، تبدو مكانة الماركسيّة في الأنثروبولوجيا سديمية غامضة: إذ تتضمن أبعاداً من مواقف نظرية أخرى عديدة. يبين ذلك في أن فكرة التاريخ التطوري بوصفه مساراً كانت حاضرة دوماً في عقل ماركس وعقول الماركسيين في أزمنة لاحقة. كذلك تبدو الانتشارية ماثلة في النظرية الماركسيّة، تتمثل على سبيل المثال في فكرة انتشار ثورات الماضي والمستقبل، التي أرقت وأهمت ماركس وأنجلز. وتبدو الماركسيّة متجذرة بقوة في النظرية الوظيفية، وذلك في وجود فكرة المجتمعات باعتبارها أنساقاً تتميز بالانتظام الذاتي، بيد أنها مع ذلك أنساق قابلة للتحول والتغير بتأثير تغير ثوري. كذلك تبدو الماركسيّة نسبيّة بصورة كبيرة، بمعنى أن أساليب الإنتاج المختلفة تستلزم، حسبما يزعم البعض، وجود أيديولوجيات تحتاج إلى فهمها بلغتها ومصطلحاتها الخاصة - حتى وإن كان ذلك بلغة مصطلحاتها عن «الوعي الزائف». وكذلك تتضمن الأنثروبولوجيا الماركسيّة عناصر بنائيّة: إذ أن عدداً من أنصارها، خصوصاً في فرنسا منذ الستينيات وحتى الثمانينيات، انحاز وتلاحم مع المواقف البنائيّة الماثلة في مناطق البحث التقليدية مثل دراسات القرابة. واشتهر أصحاب

(2) ودراسة أرنولد فان غينيب دراسة ثقافية مقارنة قصدت إلى رصد التغيرات في المكانة والشعائر المصاحبة لتلك التغيرات. وتصور شعيرة المرور، بطريقة مسرحية أو تمثيلية، التحول والانتقال من حالة اجتماعية إلى أخرى، على سبيل المثال، احتفالية الزواج، احتفال ديني، تكريس (المترجم).

النسوية - الماركسيّة بمعادلة الوعي الطبقي بالوعي النوعي (وعي النوع) والمساواة بينهما (انظر الفصل التاسع)، كذلك ثمة وشائج وارتباطات تصل الماركسيّة بما بعد البنائيّة وما بعد الحداثة، وتتجلى في اهتمامها بعلاقات القوة.

لقد حشدت الماركسيّة ووضعتها في سلة واحدة مع الاتجاهات والمداخل العملياتية، كما هو الحال في ميدان الأنثروبولوجيا (وإن كان ذلك بدرجة أقل في ميادين أخرى) الذي تجلى فيه ترافق الماركسيّة والاتجاهات العملياتية على صعيد الزمن، ومجال الجدل والنقاش كذلك. فقد بلغت الاتجاهات العملياتية والماركسيّة أوج شهرتها في الأنثروبولوجيا الغربية في السبعينيات. وفي حين تصادف محاولات إدراج الماركسيّة في حزمة واحدة مع الوظيفية رفضاً ونبذاً حتى الآن من جانب تياري الوظيفيين والماركسيين الغالبين، رأى الماركسيون والعملياتيون، على السواء، أنهم على الأقل ينطلقون من أرضية مشتركة. وخلال العقد الماضي أو ما يزيد عليه، انحسرت الماركسيّة بوصفها نموذجاً إرشادياً مسيطراً في الأنثروبولوجيا. ففي الغرب، لم يكن لها سوى علاقة ضعيفة بالتغيرات الثورية التي احتدمت في أوروبا الشرقية وأماكن أخرى. وارتبطت بحركة للطلاب الماركسيين السابقين بعيداً عن الاهتمامات الماركسيّة الصريحة، باتجاه اهتمامات تضعهم في صف واحد مع أعداء الماضي، ونقصد أصحاب النسبيّة (ما بعد الحداثيين) الذين أرّقهم، خلال العقدين الماضيين، اهتمام بمسائل مثل القوة، والاضطهاد، والعلاقات الاقتصادية - السياسية الكونية.

الاتجاهات المتمركزة حول الفعل، والعملياتية

جذورها في علم الاجتماع

تبرز شخصيتان وسط المفكرين السوسيولوجيين أثرت تصوراتهما الكلاسيكية للعملية الاجتماعية والفعل الفردي على الأفكار الأنثروبولوجيّة: ماكس فيبر وجورج زيمل.

كان جورج زيمل فيلسوفاً ألمانياً ناشطاً في فترة الانعطاف والتحول من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، ومؤلفاً لبحوث تتناول التمايز الاجتماعي، وفلسفة التاريخ، وفلسفة النقود، والموضة، والأدب، والموسيقى، وعلم الجمال عموماً (انظر على سبيل المثال: Wolff 1950; 1965). وقد جاء اتجاه زيمل شكلياً ونظرياً

بصورة مفرطة، لكنه مع ذلك منح الأولوية للفرد. كذلك طرح فكرة التفاعل (التأثير المتبادل للتبادل) (Wechselwirkung)، التي مهدت لنظرية مارسيل موس ([1923] 1990) عن «الهدية»، التي نمت بعد ذلك بفترة قصيرة. وتتمثل هذه الفكرة لزيمل في أن الاجتماعي يوجد حينما ينخرط فردان أو أكثر في تفاعل متبادل، وعندما ينظر إلى سلوك الشخص بوصفه استجابة لسلوك الآخر. هذه العلاقات الثنائية وفرت لزيمل فكرة التقابل البنائي التي كانت دينامية لا استاتيكية، وركزت على الفرد وكذلك على المجتمع تجريدياً.

أما ماكس فيبر فكان عالم اقتصاد ألماني، ومؤسس أحد التقاليد الثلاثة الرئيسة في علم الاجتماع (أسس التقليدين الآخرين ماركس ودوركهايم). وقد قاربت كتاباته موضوعات الاقتصاد، والتاريخ الاقتصادي، ومنهجية العلم الاجتماعي، والكاريزما، والبيروقراطية، والتدرج الاجتماعي، والاختلافات الماثلة بين المجتمعات الشرقية والغربية، واليهودية القديمة، والدين في الصين والهند. لكن برغم ذلك تنهض شهرته على عمله المعنون «الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية»، على وجه الخصوص ([1922] 1930)، والذي انكب وتوفر على تأليفه فيما بين عامي 1904 و1905. وقد وافته المنية في العام 1920، ونشرت معظم أعماله بعد وفاته، ونشرت مجموعة من مقالاته الرئيسية في عام 1946 (Gerth and Mills 1946).

اقتبس فيبر من زيمل، وكان أكثر منه في اتجاهه الشكلي. وقد طور فكرة معادية للنزعة الإمبيريقية، وهي فكرة «النماذج المثالية» - التي تجسد تصوراتنا ومفهوماتنا المتخيلة لكيفية عمل الأشياء. وجادل محاولاً البرهنة على أن هذه النماذج ضرورية لفهم الحوادث الفردية داخل نسق اجتماعي معين. وأن الفعل الاجتماعي، من وجهة نظره، ينبغي أن يكون محور اهتمام علم الاجتماع، لكنه أكد كذلك على فكرة الروح (Geist) داخل المجتمع. على سبيل المثال، حاجج فيبر، في دراسته للعلاقات المتبادلة بين الاقتصاد الإقطاعي بألمانيا القروية واقتصاد السوق الناشئ أو الصاعد، بأن هذين الاقتصادين لم يكونا في عملية تفاعل فقط، ولكن دفعت كل منهما وحرّكته «روح» مختلفة. وفي دراسته للأخلاق البروتستانتينية، يؤكد فيبر أن للكالفينية[3] (Calvin-

(3) يشير مصطلح الكالفينية إلى مبادئ وتعاليم جون كالفن (John Calvin) أو أتباعه، والتي تؤكد على القضاء والقدر، وأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته، وعلى سيادة الإله وسلطته العليا، وعلى السلطة الأسمى **للكتاب المقدّس**، وقوة النعمة الإلهية (المترجم).

ism) والرأسمالية الحديثة نفس «الروح»، وأن البلدان الكالفينية أدت إلى نمو وتطور الاقتصاديات الرأسمالية. كذلك قدم فيبر إسهامات في المناقشات المبكرة التي دارت حول طبيعة التأويل (Verstehen)، وتؤكد كتاباته على أهمية القيم، والموضوعية، والتفسير السببي. وقد التقط أنثروبولوجيّون أفكاره، ومن بينهم أصحاب مدرسة مانشستر في الخمسينيات، ولا زال هؤلاء الأنثروبولوجيّون مؤثرين في الأنثروبولوجيا المعاصرة. فقد استقى أصحاب نظرية إبرام الصفقات السياسية، وكذا التأويليون عناصر ومبادئ هامة في فكرهم من جذور ضاربة في علم الاجتماع الفيبري.

الجذور في الأنثروبولوجيا

كان موضوع التغير الاجتماعي والثقافي أحد اهتمامات الاتجاه الذي وضعه فرانز بواس، وكذلك حظي أحياناً بتحليل وظيفي. على سبيل المثال، أوضح كروبير (4-142 :[1948] Kroeber (1963) أن أزياء (موضة) النساء الأوروبيات تجتاز فترات من الثبات وعدم الثبات. وباستخدام إحصاءات عن طول وعرض التنورات (الأجزاء السفلية من الملابس)، وعن ارتفاع وعرض الخصر، وذلك خلال ثماني سنوات منتقاة فيما بين عامي 1789، 1935، لاحظ كروبير أن ثبات الموضة ارتبط بعصور الاستقرار الاجتماعي - السياسي، في حين ارتبط تغير الموضة بأزمنة النزاع والاضطراب والقلق التي أفرزتها الثورة والحرب العالمية.

ولنظرية إبرام الصفقات السياسية، التي تؤكد على العلاقات بين الأفراد والقرارات التي يتخذونها ويستخدمونها في السلوك الاجتماعي، جذور ضاربة في وظيفية مالينوفسكي، خصوصاً كما تبناها وأيدها خليفته في مدرسة لندن للاقتصاد، سير رايموند فيرث (على سبيل المثال، [1951] 1961). يؤكد اتجاه فيرث على أهمية «التنظيم الاجتماعي» (الذي يتألف - في لغة علم الاجتماع - من الأدوار التي يؤديها الأفراد)، وذلك بدلاً من التأكيد على «البناء الاجتماعي» (المكانات التي يشغلها الأفراد).

أوسكار لويس (O. Lewis) سلف آخر من أسلاف الاتجاهات المتمركزة حول الفعل والعملياتية في الأنثروبولوجيا، وهو أنثروبولوجي أميركي أعاد إجراء دراسة للموقع أو المجتمع الذي أجرى فيه روبرت ريدفيلد دراسته الحقلية، ونعني

قرية تيبوزتلاند (Tepoztlan) في المكسيك. وقد ركز ريدفيلد (1930) على القواعد المعيارية التي يُفترض أنها تحكم السلوك الاجتماعي، وذلك اعتماداً على مزج واضح لاتجاه بواس والوظيفية، والتطورية، والتقاليد السوسيولوجيّة الألمانية. أما لويس (1951) فقد تركز تفكيره على السلوك ذاته، الذي ثبت في النهاية أنه لا يتوافق مع قواعد ريدفيلد على الإطلاق. ذلك أن تمثيل ريدفيلد المثالي لقرية تيبوزتلاند يصور مكاناً هادئاً يعيش فيه السكان في توافق سلمي. أما لويس فيصف هذا المكان بأنه زاخر بالشقاق والتناقض، مع الخصومة والتنافر الشخصي، والعربدة والاقتتال والصراع باعتبارها جميعاً خصائص متفشية مميزة لهذه القرية. إن هذه القرية مجال الوصف لم يعتريها كثير من التغير الاجتماعي، بل أن التغير قد اعترى النموذج الإرشادي الذي توسل به هذان الإثنوغرافيان شديدا الاختلاف.

وقد كان من خصائص المونوغرافات الوظيفية الكلاسيكية وجوب انتهاؤها بقسم، أو فصل، أو حتى مجموعة من الفصول تتناول «الاحتكاك الثقافي» أو «التغير الاجتماعي» - اللذين تم تصورهما وفهمها غالباً وبجلاء باعتبارهما الشيء ذاته (على سبيل المثال: Ottenberg and Ottennberg 1960: 475-564). ومع ذلك، وبعد أن صار التغير الاجتماعي يُدرك تدريجياً على أنه المعيار، وبعد إدراك أو إقرار الديناميات الاجتماعية على أنها موضوع جدير بالدراسة في حد ذاته وبصورة مستقلة، ظهرت منظورات جديدة ركزت مباشرة على التغير، سواء أكان خطياً أو متذبذباً. ومنذ الخمسينيات طفق الأنثروبولوجيّون الذين ركزوا في البداية على الوظيفية والبنائيّة، بصورة مكثفة، يفحصون جوانب القصور التي أظهرتها نماذجهم الإرشادية المقبولة، ويكيفونها لتلائم بحوثهم الإثنوغرافية ونتائجهم الأرشيفية. وبداية من مدرسة مانشستر وحتى المناظرات التي دارت بين ليتش وفريدمان، وبين ساهلِنز وأوبيسيكير (التي تم تناولها أخيراً في هذا الفصل)، تبقى جذور الخطاب الأنثروبولوجي في مفهومات الوظيفية والبنائيّة ممثلة بوضوح.

نظرية إبرام الصفقات السياسية

كان الرائد الرئيسي لنظرية إبرام الصفقات السياسية ولا يزال فريدريك بارت، وهو نرويجي تلقى تعليمه في كامبردج، وقام بالتدريس في النرويج (في أوسلو وأخيراً

في بيرغن)، والولايات المتحدة (في جامعة إيموري، وفي بوسطن). ولا ريب أن بارت قد تأثر بالاتجاه الوظيفي، وخصوصاً بمعلمه ماير فورتس، لكنه أبدى منذ كتاباته المبكرة رد فعل رافض لما رأى أنه تأكيد مفرط على التوازن في نماذج التنظيم الاجتماعي التي كانت رائجة في الأنثروبولوجيا البريطانية في الخمسينيات. وبناءً على دراساته في مناطق متنوعة مثل باكستان والنرويج والسودان وبالي وبابوا غينيا الجديدة[4] (Papua New Guinea)، ابتكر اتجاهاً يؤكد الأولوية للفعل الاجتماعي، وتفاوض الهوية، وإنتاج القيم الاجتماعية عن طريق التبادل وصنع القرار.

وقد أوضحت دراسة بارت (1959) للسياسة لدى السوات باتان (Swat Pathan)، أن مركز القادة يعتمد على الحفاظ على ولاء وإخلاص الأتباع عن طريق صفقة تُبرم و«لعبة» متواصلة ثابتة تتذبذب وتترجح بين الصراع والتحالف. وقد طور هذه الأفكار على نطاق واسع في مقاله القصير الذي يحمل عنوان «نماذج التنظيم الاجتماعي» (1966)، وكذا في مقدمة كتابه الشهير **الجماعات العرقية والحدود** (1969). أضفى بارت على نفسه مظهر المفكر المتسق الثابت على المبدأ، وهو ما تبدّى مثلاً في أعماله الحديثة، وصحيح أن أعمال تلامذته، وتلامذة تلامذته، لا زالت تحاكي وتردد أصداء دراساته المبكرة. وقد ثبتت قيمة وأهمية نماذج بارت على وجه الخصوص في دراسة العرقية، والقومية، حيث يتجلى تفاوض الهوية بسهولة. وبرغم مساءلة الكتاب المحدثين وتشكيكهم في تفصيلات إثنوغرافيا سوات (انظر على سبيل المثال: Ahmed 1976)، تبقى الرؤى التحليلية التي تبناها بارت صامدة ومقاومة للتحدي.

استمرت نظرية إبرام الصفقات السياسية عبر أعمال آخرين، من بينهم العالم باللغات والثقافات الأفريقية التشيكي - البريطاني لاديسلاف هولي (Ladislav Holy)، والعالم باللغة والثقافة الميلانيزية البريطاني الأميركي أندرو ستراثيرن (Andrew Strathern)، والعالم بالثقافات المتوسطية جـــيريمي بويسيفان (Jeremy Boissevain)، والعالم بثقافات ولغات جنوب آسيا الأميركي ف. ج. بايلي (F. G. Bailey)، والعالم بثقافات ولغات جنوب آسيا الأسترالي كابفيرر (Kapfer-er). فقد أضاف كل منهم منحاه النظري إلى النموذج الإرشادي. على سبيل المثال،

(4) بابوا غينيا الجديدة، بلد مستقل يضم بين حدوده الجزء الشرقي من جزيرة غينيا الجديدة والجزر المجاورة، وقدكان فيما مضى إقليماً خاضع للوصاية الأسترالية، وحصل على استقلاله عام 1975 (المترجم).

كان هولي مهتماً بالعلاقة بين النماذج الشعبية، والقواعد المعيارية، وتكوين التمثيلات والصور المعرفية (على سبيل المثال: Holy and Stuchlik 1983). وفي كتابه الأخير (Holy 1996)، حوّل اهتمامه إلى فهم الهوية القومية أو الوطنية في موطنه بوهيميا[5] الذي اجتاز تحولاً من جمهورية تشيكوسلوفاكيا الشيوعية إلى ميلاد وتشكل جمهورية تشيكية جديدة. واستعار هولي من الاتجاه مابعد البنائي لبيار بورديو، وهو الاتجاه الذي يتفق في بعض الجوانب مع اتجاهي إبرام الصفقات السياسية والعملياتية (انظر الفصل التاسع). وواقع الحال أن كل تلك المنظورات تندمج بمعنى معين في منظور واحد، على الرغم من أن أنصار كل مدرسة، ولأسباب تتصل بهوياتهم التاريخية والمدرسية والقومية والأدبية، يفضلون على الأرجح النظر إلى أنفسهم باعتبارهم أفذاذاً متفردين.

وبالتالي لم تعد نظرية إبرام الصفقات السياسية «مدرسة فكرية» متكاملة مطلقاً، لكنها تبقى مع ذلك أداة تحليلية قوية يمكن استعمالها مع أدوات تحليلية أخرى. ولتلك النظرية أنصار متحمسون يجرون الدراسات هادئين بين الأنثروبولوجيين الشبان المعاصرين.

مدرسة مانشستر

تألفت مدرسة مانشستر من جماعة متماسكة من الباحثين، الذين تلقوا في البداية تعليمهم بجامعة أكسفورد، وانتقلوا بعدئذٍ إلى مانشستر ومعهد رودس ليفنغستون (RLI) في ليفنغستون، روديسيا الشمالية (زامبيا الآن). وبلغت تلك المدرسة أوجها في مانشستر فيما بين الخمسينيات والسبعينيات، ومع ذلك فمن الأمور القابلة للجدل أن المرء يمكنه اقتفاء جذورها منذ وصول ماكس غلاكمان إلى معهد (RLI) في العام 1939. واليوم تبدو الأنثروبولوجيا في مانشستر انتقائيّة بصورة كبيرة، كما يؤكد ذلك المناقشات السنوية عن النظرية الأنثروبولوجيّة، والتي يرعاها القسم هناك منذ عام 1988 (انظر على سبيل المثال: (Ingold 1996)). ومع ذلك تضمن مصطلح «أنثروبولوجيا مانشستر» فيما مضى ولاءً لجماعة معينة ومساراً متفق عليه، ولوقت معين ولاءً حتى لفريق كرة القدم المفضل لدى غلاكمان، وهو فريق مانشستر يونايتد.

(5) بوهيميا: أحد أقاليم تشيكوسلوفاكيا السابقة. وكانت إحدى ممالك وسط أوروبا، خضعت لسلطة وحكم أسرة هابسبرغ (Hapsburg) (1526–1918) الملكية الألمانية التي ظهرت سيطرتها وهيمنتها منذ القرن الثالث عشر (المترجم).

وأولئك الذين ارتبطوا إما بالمعهد في الأزمنة الاستعمارية أو بمانشستر في ذروتها، هم ج. أ. بارنيز (J. A. Barnes)، وإبستين (A. L. Epstein)، وسكارليت إبستين (Scarlett Epstein)، وإليزابيث كولسون (Elizabeth Colson)، وكلايد ميتشل (Clyde Mitchell)، وغودفري ويلسون (Godfrey Wilson)، ومونيكا ويلسون (Monica Wilson)، ومن المحدثين، ريتشارد ويربنر (Richard Werbner)، وجون كوماروف (John Comaroff)، وجين كوماروف (Jean Commaroff). وقد قدم كل منهم إسهامات متميزة وأصيلة، مع تباينات وتنويعات في الاتجاه. على سبيل المثال، آثر ميتشل وإبستين (A. L. Epstein) (في بعض أعماله) «تحليل الشبكة»[6]، موضحان الطرق التي من خلالها يتفاعل الأفراد اجتماعياً واقتصادياً، ومسارات الارتباط التي تتشكل من مثل هذه التفاعلات. هذا الاتجاه يشترك في كثير مع اتجاه بارت[7].

ومع ذلك يبرز اسمان تعلو قامتهما فوق كل الآخرين باعتبارهما يجسدان الخصائص المميزة لمدرسة مانشستر: ماكس غلاكمان وفيكتور تيرنر. كان غلاكمان جنوب أفريقي، تلقى تدريبه في الأنثروبولوجيا والقانون. وأجرى دراسات حقلية للعديد من جماعات وسط وجنوب أفريقيا، متضمنة باروتسي (Barotse)، وتونغا، ولامبا (Lamba)، والزولو (Zulu)، وكان اهتمامه مركزاً على التغير الاجتماعي، والعلاقة بين الحياة «القبلية» وحياة «المدينة». علاوة على ذلك، عارض فكرة مالينوفسكي القائلة بأن التغير الاجتماعي يتصل إجمالا بالاحتكاك الثقافي، وبدلاً من ذلك يبحث عن الديناميات المركبة للمجتمع الأفريقي، بالإضافة إلى رفضه الافتراضات الوظيفية التي تقرر أن المجتمعات الأفريقية كانت ثابتة متوازنة في جوهرها، وانصرف إلى دراسة الفعل الاجتماعي، والاختلافات بين القواعد والسلوك، والتناقضات الماثلة في المعايير الاجتماعية، تحليل الصراع، ووسائل تسوية النزاع. وفي

(6) يعني بتحليل واقتفاء أثر العلاقات بين الأفراد الذين يشكلون نمطاً من نقاط مترابطة يمكن دراسة طبيعتها وترتيبها. ويرتبط تحليل الشبكة ارتباطاً وثيقاً بنظرية الفعل في الأنثروبولوجيا، من خلال تأكيدها على السلوك والاختيار الشخصي أو الاستراتيجية الفردية (المترجم).

(7) إذ يرى بارت أن التنظيم السياسي عند سوات باتان يتكون من شبكة من الانتماءات القرابية والمكانية التي توجد وسط روابط ثنائية تربط الأفراد ببعضهم البعض في علاقات تقوم على السيطرة والخضوع. وتتكون الجماعات السياسية الأولية من أتباع يرتبطون بالقادة من خلال روابط تعاقدية ثنائية. ويقوم هؤلاء القادة من جانبهم بتنظيم جماعاتهم في إطار نسق من الروابط الثنائية بقصد تكوين الأتباع (المترجم).

دراسات عامة مثل **العادة والصراع في أفريقيا** (1955)، و**السياسة، والقانون والشعيرة في المجتمع القبلي** (1965)، وكذا في عدد من الإثنوغرافيات الخاصة أو المحددة، درس غلاكمان العلاقات بين الثبات والتغير، والطرق التي من خلالها يتم الحفاظ على النظام في مجتمعات اللا دولة، ودور الصراع في خلق النظام[8]. وبصدد هذه القضية الأخيرة، عبر غلاكمان عن رؤى مختلفة في كتب مختلفة، لكن أطروحاته الكلاسيكية التي تضمنها كتاب **العادة والصراع** تؤكد على أن الروابط المتقاطعة أو المتداخلة للولاء تُقوي النظام الاجتماعي، وأن التماسك الاجتماعي ينتج عن الصراع ذاته، وحتى «النسق الكلي يعتمد على وجود الصراع في الأنساق الفرعية الأصغر» (Gluckman 1955: 21). كذلك جلب اهتمام غلاكمان بالقانون الأفريقي الوطني، بما في ذلك الطرق التي يتم من خلالها معاملة النزاعات وفضها، إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أدوات منهجية جديدة، من أبرزها دراسة الحالة الممتدة (Extended Case Study).

وربما على النقيض من نظريته في الصراع، عززت قيادة غلاكمان الكاريزمية مناخاً من الاندماج أو الارتباط الفكري، والاتفاق العام على الأهداف المحورية للأنثروبولوجيا في مانشستر. كذلك أحدثت تلك القيادة الكاريزمية فزعاً ورهبة في نفوس الغرباء الذين كانوا يذهبون للمشاركة في مؤتمرات وندوات وإلقاء بحوث هناك، وذلك تحسباً لهجوم عنيف من جانب غلاكمان في غرفة محتشدة بأتباعه. وقد استمر هذا الشعور حتى بعد وفاة غلاكمان عام 1975، عندما عُرف عن خلفائه أنهم

(8) يتمثل الإسهام البارز الذي اضطلع به غلاكمان (وليتش) في تحقيق الطابع الديناميكي للبحث الأنثروبولوجي وإبراز أهمية البعد التاريخي في دراسة البناء الاجتماعي، وبالتالي في تخليصه من الطابع الاستاتيكي الذي اتخذه، والذي يرتكز على فكرة التكامل والثبات الاجتماعي. فقد ركز غلاكمان في دراسته لمجتمع الزولو (Zulu) على الصراع والتضاد البنائي الانقسامي على أساس اعتقاده بأن الصراع موجود وكامن في البنية الاجتماعية، وأن هناك علاقة بين الصراع والبناء الاجتماعي، إذ أن التوازن البنائي يتم عن طريق الصراع بين الجماعات المتعارضة، وهكذا فالتضاد هو تضاد متوازن. وعلى ذلك يحافظ الصراع على البناء واستمراره خلال الزمن. لهذا يكون التوازن دائماً توازناً مستمراً خلال الزمن ما دام الصراع موجوداً ومتحققاً عندما تتيح له الظروف الظهور والفاعلية. فالمجتمع يمر بفترة ديناميكية نتيجة للصراع والمنازعات والتنافس يترتب عليها تغيرات جوهرية في البناء الاجتماعي، ومن ثم فإن البعد التاريخي هام للبحث. وقد اهتم غلاكمان (1955) بوجه خاص بالوظيفة الاجتماعية في حالة الديناميكية الدائمة لأن الواقع الاجتماعي يظهر دائماً وجود التعارضات والتناقضات نتيجة للمصالح والرغبات والاتجاهات الفردية المتعارضة، ولأن التكامل التام غير متحقق، لهذا لا يمكن النظر إلى البناء الاجتماعي على أنه في حالة من التوازن التام. ولهذا اهتم بتحليل العمليات التي تؤدي إلى تغيير النسق الاجتماعي وتحوله ليتخذ طابعاً آخر. وهذا تعبير عن الواقع الاجتماعي للأنساق السياسية في بورما التي تتغير وتتحول من نسق إلى آخر (السيد حامد، **النوبة المصرية: بحوث في أنثروبولوجيا مصر** [د. م.]: [د. ن.]، [د. ت.]، ص 77) (المترجم).

من حين لآخر يركلون سلة الأوراق المهملة في حال استنكار ورفض أفكار الضيوف المتحدثين.

أما تيرنر فكان اسكتلندياً ارتحل إلى إنجلترا، وأفريقيا الوسطى، والولايات المتحدة منذ عام 1964. وفي مرحلة متأخرة من حياته، تناول بالدراسة ظاهرة الحج[9] في المكسيك والبرازيل وإيرلندا، لكن تيرنر مع ذلك قد اشتهر ببحوثه عن الرمزية، والشعائر لدى شعب النديمبو (Ndembu) الذي يعرف الآن بزامبيا. ويُطلق على عمل تيرنر المعنون **الانشطار (الانقسام)**[10] **والاستمرارية في مجتمع أفريقي** (1957) (*Schism and Continuity in an African Society*) «الواسطة أو الأداة المحورية لفهم التيارات الفكرية الرئيسية لمدرسة مانشستر، وتوجهاتها، واهتماماتها الإمبيريقية المحورية» (Werbner 1984: 176). وقد بُني هذا العمل على فكرة «الدراما الاجتماعية»[11]، التي تتضمن مرحلتي ما قبل الأزمة وما بعدها. وصارت هذه الفكرة التي استُعيرت جزئياً من دراسة شعائر المرور الشهيرة التي أجراها أرنولد فان غينيب ([1909] 1960)، فكرة رئيسية متواترة في مجموعة الدراسات الثرية التي أجراها تيرنر عن الشعيرة في النديمبو (على سبيل المثال: Turner 1967)، وفي عمله الأخير عن الحج (على سبيل المثال: Turner and Turner 1978). وقد طور آخرون (على سبيل المثال: Myerhoff 1978) فكرة الدراما الاجتماعية تطويراً إضافياً، برغم ذلك يبقى عمل تيرنر المرتكز الكلاسيكي لاتجاه «الدراما الاجتماعية».

خلال العملية الشعائرية، يمر المشاركون فيها عبر مرحلة الوقوف بعتبة الشعور (Liminal Phase) (كما أطلق عليها فان غينيب، وذلك بعد اللفظة اللاتينية التي

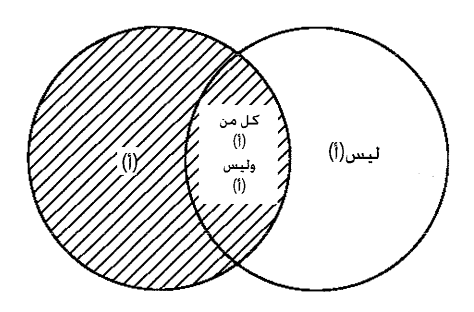
---

(9) ركزت الدراسات الأنثروبولوجيّة اهتمامها على كيفية تجاوز تلك الممارسات للحدود السلالية والسياسية. ويرى تيرنر (1974) أن الحج يمثل نوعاً من «الرابطة المعيارية»، والبناء المنظم المضاد للنظم الإقطاعية الوراثية. ويشكل هذا التفسير للحج جزءاً من نظريته الأشمل عن الشعائر والعلاقة بين الرابطة والبناء في المجتمع (شارلوت سيمور سميث، **موسوعة علم الإنسان - المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة**، ترجمة مجموعة من الأساتذة ([د. م.]: المجلس الأعلى للثقافة، [د. ت.])، ص 334 (المترجم).

(10) يعني الانشطار أو الانقسام الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الصغيرة محدودة النطاق (المترجم).

(11) الدراما الاجتماعية (Social Drama)، مصطلح يشير إلى وصف وتصوير تيرنر لعملية شعائرية، مثل الحج أو إحدى شعائر المرور، والتي تتضمن مرحلتي ما قبل الأزمة وما بعدها (المترجم).

تعبر عن «العتبة»[12] (Threshold)) ، وهي المرحلة التي تتميز بها أطلق عليه تيرنر الروابط (Communitas). والروابط هي مجال «غير بنائي» للبناء الاجتماعي، فيه ينقلب وينعكس غالباً التدرج الطبقي العادي للأفراد، أو تُقلب وتُعكس فيه رموز المنزلة. وبمصطلحات بنائيّة (وهي توضح تماماً معنى أن يكون تيرنر المنظر البنائي في مدرسة مانشستر)، يمكن للمرء تصور الروابط باعتبارها مجالاً يعد في آن معاً شيئاً وليس ذلك الشيء (كما يوضح الرسم التخطيطي الدائري، الشكل 6 - 1).



الشكل 6-1: مرحلة الوقوف بعتبة الشعور باعتبارها في آن معاً (أ) وليس (أ).

وفرت اهتمامات تيرنر وغلاكمان المتنوعة مجموعة من المسائل والمهام لمدرسة مانشستر. وقد جابهت المدرسة التي قاداها، والمتآلفة بتركيزهم بؤرة البحث على وسط أفريقيا وبفرضياتهم النظرية الأساسية وبانتماءاتهم المؤسسية، في البداية على الأقل، الأنثروبولوجيا البريطانية بتحدي كانت المدرسة في احتياج إليه في ذلك الوقت. وفي حين كان غلاكمان ميالاً إلى رفض وظيفية الماضي (حتى في اهتمامه برفض العقيدة الوظيفية)، تحول تيرنر إلى الاهتمامات البنائيّة بالعلاقات النسقية بين المظاهر الرمزية للثقافة. حتى الماركسيّة كانت حاضرة في هذه المدرسة - وذلك

(12) مرحلة الوقوف بعتبة الشعور هي إحدى مراحل شعائر الانتقال، يُنظر فيها إلى الشخص الذي يجرى تكريسه باعتباره يقف في هذه المرحلة في حالة خاصة بمعزل عن المجتمع والحياة العادية، وهي مرحلة ينظر إليها باعتبارها مقدّسة وخطيرة من الناحية الطقوسية حيث يتعرض فيها الفرد لافتقاد القداسة أو للتدنيس. وتأتي مرحلة الوقوف بعتبة الشعور عقب مرحلة الانفصال عن المجتمع أو الحياة العادية، ثم تليها مرحلة إعادة الاندماج أو الالتحام مرة أخرى بالمجتمع (**موسوعة علم الإنسان**، ص 743). ويشير مصطلح العتبة في علم النفس والتحليل النفسي إلى مقدار شدة المثير أو قوته التي تلزم - كحد أدنى - حتى يمكن للفرد أن يحس بالمثير ويدركه. ويختلف هذا من فرد لآخر (انظر: فرج عبد القادر طه، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي** ([د. م.]: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 472) (المترجم).

بصرف النظر عن التعاطفات الشيوعية المزعومة لغلاكمان وآخرين. ونقصد هنا على وجه الخصوص إعادة تحليل بيتر ورسلي (Peter Worsley) (1956) لدراسة فورتس (Forte's, 1945) التي تناولت تنظيم البدنة لدى التالنزي (Tallen-si) بغانا، وأكدت على سيطرة كبار السن على الطاقة الإنتاجية للأرض. على النقيض أكدت الإثنوغرافيا الوظيفية لفورتس فحسب على استمرار البدنة عبر الارتباط بالأسلاف المقبورين في الأرض.

الاتجاهات الماركسيّة

خلال حقبة ستينيات القرن العشرين أخذت مدرسة جديدة في الظهور: هذه المدرسة هي الماركسيّة[13]. التي كان تأثيرها عميقاً غائراً خلال العقدين

(13) تبدو مكانة الماركسية في الأنثروبولوجيا غامضة، بل أن العلاقة بين الماركسية والأنثروبولوجيا علاقة سلبية في أحايين كثيرة، ففي جانب منها تعتبر علاقة تجاهل متبادل، وفي جانب آخر علاقة عداء وكراهية، إذ ينظر بعض النقاد إلى الماركسية والأنثروبولوجيا باعتبارهما عدوين لدودين. ويقررون أن الأنثروبولوجيا جزء لا يتجزأ من رد الفعل البورجوازي حيال فلسفة التاريخ والثقافة والماركسية. لكن رغم كل ذلك ترتبط الماركسية والأنثروبولوجيا بوشائج تاريخية ونظرية. والحقيقة أن تأثير الماركسية بعد الحرب العالمية الثانية بات قوياً في الأنثروبولوجيا والدوائر الفكرية الأخرى. حيث أدت الاضطرابات الاجتماعية التي حدثت بعد الحرب العالمية الثانية إلى قيام مجتمعات اشتراكية في شرق أوروبا، وأصبحت العلوم الاجتماعية الماركسية الجديدة أساساً لتوجيه المفكرين في تلك الدول، كما أدت الثورة في فيتنام إلى أن أصبحت العلوم الاجتماعية الماركسية أداة تحليلية هامة ناجعة. واستمرت الثورة الماركسية في زحفها عبر أميركا وآسيا وأفريقيا التي كانت من قبل خاضعة للسيادة الفكرية للأنثروبولوجيين الوظيفيين المحافظين الذين درسوا مجتمعات زعموا أنها مستقرة ومتوازنة وأقل المجتمعات تطوراً وذلك فيما عرف بأنثروبولوجيا التواطؤ. وفي المقابل عرفت الأنثروبولوجيا الماركسية بالأنثروبولوجيا التحررية لأنها أكدت على حاجة الأنثروبولوجيا إلى تحرير ذاتها من بعض تعصبات الغرب، ونقد الأنثروبولوجيا المحافظة. وقد انطلقت الاتجاهات الراديكالية بقوة في الولايات المتحدة كانعكاس لمناخ التوتر والقلق الذي لبد وخيم على المناخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في ستينيات القرن الماضي. وإذا كان طلاب علم الاجتماع قد أصيبوا بخيبة أمل كبيرة حين اكتشفوا أنهم إنما يدرسون قضايا أكاديمية شكلية تؤهلهم لحمل مسؤوليات مهنية محددة، فإن طلاب الأنثروبولوجيا بدورهم قد اكتشفوا أن الأنثروبولوجيا التطبيقية كان مجرد أداة في يد القوى الاستعمارية وسلاح موجه لاستغلال ثروات وشعوب الدول الفقيرة، بل أن النظريات التطورية والانتشارية كانت تفسر في معظم الأحيان لإثبات تفوق الإنسان الأبيض وإظهاره في صورة الإنسان العاقل الذي يمثل قمة التطور الإنساني حيث تتم عملية التثقيف، في المقابل، من البلدان الغربية إلى القبائل والشعوب المنعزلة الفقيرة. وكأن هذه النظريات لم يقصد بها إلا تبرير تفوق الرجل الأبيض وتبرير استعماره لدول العالم الثالث. وترتبط الرؤية الإمبريالية برفض الاعتراف بما في المجتمعات غير الغربية من فعاليات، ومن المعروف أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والمدرسة الوظيفية قد تماهتا وتوحدتا مع السياسة الاستعمارية التوسعية. وقد نجحت النظرية الماركسية في الستينيات في تحويل دفة الانتباه والاهتمام بعيداً عن الاهتمامات =

التالين، خصوصاً في فرنسا، وكذلك بريطانيا، وجنوب أفريقيا، والهند، وهولندا، وإسكندنافيا، وكندا، وأميركا اللاتينية. ولأسباب سياسية واضحة، جاء تأثير الماركسيّة في الولايات المتحدة أقل أهمية ووطأة. وبالرغم من تأثر الأنثروبولوجي التطوري ليزلي وايت بالفكر الماركسي، ظل صامتاً إلى حد بعيد حيال قضايا وجدالات ماركسيّة مثارة بصورة صريحة[14].

على الرغم من أن الأفكار الماركسيّة كانت هي الأرثوذكسية الأنثروبولوجيّة المتأسسة والراسخة في الاتحاد السوفيتي منذ العشرينيات، فإن النسخة الفرنسية الأكثر

= الوظيفية والبنائية باتجاه الماركسية، بوصفها نظرية عملياتية ترتكز على العلاقات الاجتماعية للإنتاج. وفي أوج الهيمنة البارسونزية في الولايات المتحدة، لعبت الماركسية دوراً حيوياً في الحد من انتشار النموذج البارسونزي. ونتج الانحسار المفاجئ للوظيفية البنائية عن مناخ التمرد والشجب الذي لبد الستينيات. ففي ظل هذا المناخ الثوري المائج، صارت المقولات التي تشدق بها الوظيفيون مثل الاستقرار والتوازن النسقي خرافة وعبثاً لا طائل منه. وبدت الأنثروبولوجيا الماركسية في ذلك السياق التاريخي قادرة على تقديم تفسيرات وشروح للظواهر التي أخفق النموذج النظري الوظيفي في تفسيرها، خاصة ظواهر «الصراع والتغير والتناقض». لذلك تهاوت الثقة في المنظور الوظيفي وتجلياته المتنوعة. وصار ماركس هو الرمز الجامع والحاشد للنقد الجديد الذي أُثير في السبعينيات، وكذلك رمز للبدائل النظرية المطروحة لتحل محل النماذج المتقادمة والبائدة. ويرجع انجذاب المفكرين إلى الماركسية إلى عدة عوامل، منها أنها تتيح أداة مبتكرة لتحليل الأبنية الاجتماعية والاقتصادية، وهي أيضاً نظرية للتطور التاريخي تلقي الضوء على الاعتماد المتبادل بين الظواهر الاجتماعية المتباينة، إضافة إلى كونها أداة للنقد الاجتماعي الموجه إلى المجتمع الرأسمالي. لكل هذه الأسباب كانت الماركسية عنصر جذب لنقاد الحداثة الغربية على اعتبار أن العلاقة بين الرأسمالية والحداثة علاقة ترافق، بل ويرتبط عداء المفكرين للرأسمالية بعدائهم للحداثة والتصنيع والتحضر والبيروقراطية والعلمانية. وهكذا اضطلعت الماركسية بدور هام في نقد الحداثية عن طريق نقد المجتمع الرأسمالي والبورجوازية. وبذلك أسهمت في نقد الأنثروبولوجيا الحديثة (المترجم)، انظر: M. Bloch, *Marxism and Anthropology* (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 124; G. E. Marcus and M. J. Fischer, eds. *Anhropology as Cultural Critique, an Experimental Moment in Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 11; S. B. Ortner, «Theory in Anthropology Since The Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), p. 138, and Hollander Paul, «Marxism and Western Intellectuals in the Post-Communist Era,» *Society*, vol. 37, no. 2 (Jan/ Feb 2000), pp. 23–24.

(14) ظل ماركس دون غيره من رواد العلم الاجتماعي مُتجاهلاً أو مُغيباً عن قصد عن الريبرتوار أو الخطاب النظري الرئيسي. مثال على ذلك التجاهل ما ألمح إليه بارسونز في عمله «بناء الفعل الاجتماعي» من أن أهمية دوركهايم وماكس فيبر ومارشال وباريتو تنبع أنهم ليسوا بماركس. وتجاهل معظم الأنثروبولوجيين – حتى الستينيات – النصوص الكلاسيكية والمضامين الفكرية للماركسية. على سبيل المثال، تحدث أصحاب التطورية الثقافية عن التطور الاجتماعي باتجاه التوحيد والزواج الأحادي والفردية المرتكزة على السوق والمميزة للحياة البورجوازية، وليس باتجاه الإلحاد أو الشيوعية الجنسية والاقتصاديات السياسية الاشتراكية. أما أصحاب الوظيفية البنائية فقد تبنوا نزعة ضد تاريخية، إذ رفضوا التطورية الثقافية بكافة صورها بما في ذلك فكرة مراحل التاريخ الماركسية (المترجم).

ليبرالية قد طرحت شيئاً مختلفاً. فقد كان الماركسيون الفرنسيون، على شاكلة نظرائهم الروس، شيوعيين من الناحية السياسية في أكثر الحالات، لكنهم كانوا بلا جدال أكثر انفتاحاً على الأفكار النظرية التي ترفد من البنائيّة الفرنسية، والوظيفية البريطانية، والاتجاهات المادية غير الماركسيّة من أمثال الإيكولوجيا الثقافية عند ستيوارد. التصق بعض الكتاب بماركس التصاقاً تاماً (انظر على وجه الخصوص: Marx 1965 [1857-58])، وقد ترافق ذلك مع اهتمامات بالأرض، والعمل، ورأس المال، وما على شاكلتها. وسعى آخرون إلى تطبيق روح ماركس على قضايا ومسائل لم يعرها مطلقاً أدنى اهتمام. على سبيل المثال، كان أحد موضوعات الجدل والنقاش في الستينيات والسبعينيات يدور حول ما إذا كان بالإمكان تحليل تدرج النوع والعمر في غرب أفريقيا بنفس أسلوب تحليل الماركسيّة الكلاسيكية لتدرج الطبقة (انظر على سبيل المثال: Terray 1972 [1969], Kahn 1981). وقد بدا أن الماركسيين منخرطون في جدال ونقاش فيما بينهم حول تلك القضايا، وذلك بقدر انخراطهم في جدل ونقاش مع غير الماركسيين، الذين عارضوهم على مستوى أعمق. ومع ذلك تبلور عدد من الأفكار المتفق عليها على نطاق واسع، كما ظل بعض الأفكار رائجاً ومنتشراً حتى في عصر ما بعد الماركسيّة الذي ننتمي إليه، سواء بين الأنثروبولوجيين الذين ساروا في درب الاتجاهات المادية غير الماركسيّة، أو بين أولئك الذين اهتموا بأنثروبولوجيا الاستعمار والإمبريالية.

المفاهيم المحورية في الأنثروبولوجيا الماركسيّة

«أسلوب الإنتاج» من أكثر المفهومات أهمية في الأنثروبولوجيا الماركسيّة[15]،

(15) يصعب تعريف مصطلح «الماركسية» الذي استعمله الأنثروبولوجيّون. والحقيقة أن أي تعريف عامل للأنثروبولوجيا الماركسية لا بدّ وأن يتضمن مفهوم كارل ماركس عن المادية الجدلية ومنهجية المادية التاريخية، وأن يفحص التناقضات الماثلة بين الطبقات المتفاوتة، بين التنظيم الاجتماعي والقدرة على الإنتاج، وبين الأفكار ذاتها والمسارات التاريخية التي تمثلها أو تصورها. كذلك ينبغي أن يتضمن هذا التعريف فكرة أن التاريخ يتخذ اتجاهاً ومساراً محدداً، وهو تاريخ تراكمي بطريقة أو بأخرى، وأن يتضمن كذلك تصور الماركسية لمجتمع يعيش أفراده كلية كأفراد وكائنات اجتماعية. وتروج الأنثروبولوجيا الماركسية لمقولتين ترتبطان بالإشكاليات الوظيفية والبنائية وتنفصلان عنها: الأولى، حاولت الأنثروبولوجيا الماركسية صياغة نسق لتفسير الأداء الوظيفي (الوظيفية) السوسيو - اقتصادي لأنماط مختلفة من التكوين الاجتماعي (S. Formation)، وهو نسق يضع موضع النقاش والمساءلة الحالات والشواهد المختلفة للواقع السوسيو - اقتصادي الذي يُنظر إليه باعتباره متضامناً متماسكاً، وبذلك يقدم هذا النسق التفسيري الأساس الراسخ لدراسة التحول والانتقال والتغير. أما المقولة الثانية فترتبط بالأولى، إذ تحاول الأنثروبولوجيا =

يستند إلى أفكار كارل ماركس في كتابه **رأس المال**، الجزء الأول (انظر على وجه الخصوص: Marx 1974 [1867]: 667-724). وقد جاء الشرح أو التعليق الكلاسيكي على هذا المضمون واستعماله على أيدي بارّي هيندِس (Barry Hindess)، وبول هيرسْت (Paul Hirst (1975: 9). إذ يعرفان أسلوب الإنتاج بأنه «مجموعة مترابطة باتساق أو مركب متمفصل من علاقات وقوى الإنتاج انبنى وتشكل عن طريق سيطرة علاقات الإنتاج». وتشير فكرة التمفصل أو الترابط باتساق (Artic-ulation) إلى التفاعل بين تلك العناصر، وذلك برغم أن تلك الفكرة تشير عادة، في النظرية الماركسيّة عامة، إلى تفاعل بين أساليب مختلفة للإنتاج. وقد قرر هيندِس وهيرسْت أن علاقات الإنتاج «تحدد أسلوب معين للملكية وتخصيص فائض العمل، والشكل الخاص للتوزيع الاجتماعي لوسائل الإنتاج والذي يتوافق ويتطابق مع أسلوب تخصيص فائض العمل هذا». ويوجد فائض العمل، في منظورهما، في كافة المجتمعات، لكن تخصيصه يتم بصورة مختلفة في مجتمعات مختلفة. على سبيل المثال، تخصص المجتمعات الشيوعية البدائية والمجتمعات الاشتراكية المتقدمة فائض العمل بصورة جمعية، في حين يتم تخصيصه، في المجتمعات الإقطاعية والرأسمالية، بواسطة طبقات غير العاملين (أي طبقات السادة الإقطاعيين، والرأسماليين الحديثين على التوالي). وتشمل قوى الإنتاج «أسلوب تخصيص الطبيعة» (1975: 10). ووسائل الإنتاج، ببساطة، هي تلك المناشط الاقتصادية، مثل جمع الطعام، أو فلاحة البساتين، أو المناشط الرعوية، التي يمارسها الأفراد. ويوجز (Hindess and Hirst 1975: 9-10) تعاريفهما بتعليق مؤداه: «لا يمكن أن يكون هناك تعريف لعلاقات أو قوى الإنتاج مستقلاً عن أسلوب الإنتاج الذي يجمعهما معاً».

وقد تجادل الأنثروبولوجيّون الماركسيون، على سبيل المثال، حول ما إذا كان هناك أسلوب مميز للإنتاج يقوم على جمع الطعام، أو ما إذا كان جمع الطعام باعتباره

= الماركسية صياغة وتأسيس منهج منظم لدراسة التغير لا ينفصل عن الكلية الوظيفية لتكوين اجتماعي معين. وهكذا يتجلى المنظور الماركسي في كافة الأعمال الرافضة لأفكار التماسك والتضامن، وتؤكد في ذات الوقت على الكلية الآنية والمنطق التتبعي. وبذلك تقترح الأنثروبولوجيا الماركسية تحليل تأثيرات السيطرة والهيمنة كبديل عن تحليل العلاقات الوظيفية، وتطرح أفكار ورؤى الانتقال والانقطاع أو الانفصال وعدم الارتباط كبديل عن أفكار التطور. وهكذا تحطم الأنثروبولوجيا الماركسية الدائرة الأنثروبولوجيّة التقليدية وتحرر ذاتها من الضرورات الفكرية المتناقضة التي يمكن أن تُنسب إلى المثالية الأنثروبولوجيّة (المترجم)، انظر: Gates Hill, «Marxism,» Quoted in: David Levinson and Ember Melvin, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt and Company, 1996), vol. 3, p. 739, and M. Augé, *The Anthropological Circle - Symbol, Function, History*, Translated by Thom Marlin (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 65, 67.

وسيلة للإنتاج يوجد متضمناً داخل أسلوب أكبر للإنتاج يشمل وسائل أخرى للإنتاج يكون لها تأثيرات أو نتائج مشابهة (انظر، على سبيل المثال: [1980] Lee 1981). ويمكن أن يقرر متبنو الرأي الأخير أن ما يطلقون عليه الأسلوب «المنزلي»، حيث تكون العائلة أو الوحدة المعيشية هي المسؤولة عن إنتاج وتوزيع السلع، هو الأسلوب الذي يميز ليس فقط مجتمعات جمع الطعام، ولكن كذلك مجتمعات فلاحة وزراعة البساتين محدودة النطاق. وبخلاف ذلك، وعلى نطاق التعقيد المتنامي، توجد أساليب الإنتاج المميزة «للبدنة»، وأساليب الإنتاج الإقطاعية والرأسمالية.

وعلى جبهة أخرى ميّز ماركس بين البناء الأساسي أو التحتي، وبنائه الفوقي (على سبيل المثال: Godelier 1975). ويتألف البناء الأساسي من عناصر تكوين اجتماعي معين (Social Formation) (وهو المصطلح الماركسي الذي يمثل «المجتمع»)، وهي العناصر التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنتاج، مثل تكنولوجيا الإعاشة وأنماط الاستقرار وعلاقات التبادل. ويتكون البناء الفوقي من الأشياء البعيدة كثيراً عن الإنتاج، مثل الشعيرة والمعتقد الديني. وبالطبع قد يكون هناك ارتباط بين الإنتاج والدين، لكنه عادة ما لا يكون ارتباط مباشر مثل الموجود بين الإنتاج والسياسة. وفي الحقيقة، كان الماركسيون وأصحاب الإيكولوجيا الثقافية بحلول عقد السبعينيات، إن لم يكن قبل ذلك، قد توصلوا إلى استنتاجات مماثلة بالنسبة لعدد من القضايا. فقد أطلق ستيوارد على الأساس الماركسي مصطلح نواة الثقافة[16] (Cultural Core) (التي ارتبطت باستغلال البيئة، ويجري فوقها التطور الثقافي، كما قرر ستيوارد). وبطريقة مماثلة، شابهت فكرة البناء الفوقي الماركسيّة فكرة ستيوارد «الثقافة الكلية» (التي جرى أو عمل فوقها الانتشار الثقافي).

علاوة على ذلك، ثمة تمييز شائع في الأنثروبولوجيا الماركسيّة بين المركز والمحيط (المناطق الهامشية). يعني المركز في هذا المجال المكان الذي تُمارس فيه القوة، مثل العاصمة الاستعمارية أو القومية. أما المحيط (المناطق الهامشية) فهو الأماكن التي

(16) نواة الثقافة أو النواة الثقافية: يرى ستيوارد أنها مجموعة كبيرة من السمات الأساسية في ثقافة معينة، ويتكرر ظهورها في ثقافات أخرى من نفس الطراز. وتتكون النواة الثقافية من تلك السمات «التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالأنشطة المعيشية والترتيبات الاقتصادية. وتحتوي النواة على تلك الأنماط الاجتماعية والسياسية والدينية التي تقتضي الملاحظة الإمبيريقيّة ارتباطها بتلك الترتيبات». وهناك - خارج النواة الثقافية - سمات ثانوية ذات درجة تنوع عالية تحتم طبيعتها إلى حد أبعد، العواملُ الثقافية التاريخية البحتة (انظر: إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي ([د. م.]: الهيئة العامة لقصور الثقافة، [د. ت.])، ص 364 - 365) (المترجم).

تتأثر بالقرارات التي تُتخذ في المركز، مثل منطقة ريفية حيث ينتج الفلاحون لإعادة التوزيع أو التجارة من المركز. وحسبما يقرر إيمانويل فالرشتاين ميزت العلاقة بين المركز والمحيط (المناطق الهامشية) العلاقات الاقتصادية على نطاق عالمي منذ نهاية القرن الخامس عشر.

وفي حقبة السبعينيات والثمانينيات، تنامي اهتمام بإنتاج المجتمع عن طريق عمليات تشمل التكنولوجيا والعمل (انظر، على سبيل المثال: Meillassoux 1972)، وكذلك التفاعل بين أساليب مختلفة للإنتاج (علي سبيل المثال: Friedman 1975). واستحالت دفة الاهتمام، على حد سواء نحو مناقشة المكان الملائم للنظرية الماركسيّة في الأنثروبولوجيا عموماً (على سبيل المثال: Kahn and Llobera 1981, Bloch 1983).

الماركسيّة البنائيّة عند غودلير

في حين حاول أحياناً الأنثروبولوجيّون السياسيون غير الماركسيين البرهنة على وجود مسار تطوري بدأ بمجتمعات العُصبة[17]، ثم انتقل إلى المجتمعات المرتكزة على العشيرة، ثم إلى الكيانات الرئاسية (الأكبر من القبيلة (Chiefdoms))، ثم إلى الدول، أكد الماركسيون[18] دوماً على أهمية العلاقات الاقتصادية في تحديد الأبنية السياسية.

(17) العصبة: إحدى المراحل الرئيسية في التطور الاجتماعي - الثقافي الذي يتضمن: العصبة، القبيلة، الزعامة، الدولة حسب المخطط التطوري المستخدم بصورة شائعة في الأنثروبولوجيا الأميركية. ويمثل تنظيم العصبة نموذجاً ينطبق على مجتمعات الصيد، ومجتمعات الجمع. والعصبة جماعة صغيرة يتراوح عددها ما بين 50 – 300 شخص، وتعرف ببساطة بنائها ومرونته، وغياب الدور الرسمي للقيادة، وغياب درجة ملحوظة من التدرج الاجتماعي. ويرجع الأنثروبولوجيّون هذه الخصائص بصفة عامة إلى غياب علاقات ملكية واضحة أو استحالة التحكم في الموارد أو العلاقات الإنتاجية (انظر: شارلوت سيمور - سميث، **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة**، ترجمة مجموعة من الأساتذة ([د. م.]: المجلس الأعلى للثقافة، [د. ت.])، ص 507) (المترجم).

(18) ثمة تمييز في النظرية الأنثروبولوجيّة لنظريتين ماركسيتين على الأقل: «الماركسية البنائية» التي نشأت وتطورت في فرنسا وبريطانيا أساساً، ونظرية «الاقتصاد السياسي» التي ظهرت في الولايات المتحدة في البداية ثم بعد ذلك في بريطانيا. لكن ثمة حركة أخرى يطلق عليها «الماركسية الثقافية»، تجلت إرهاصاتها في الدراسات التاريخية والأدبية، وقد التقط الأنثروبولوجيّون خيطها مؤخراً. والماركسية الثقافية تركز جلّ اهتمامها على الثقافة بوصفها نظاماً من العلامات والمعاني متمايز ولا يمكن اختزاله، وتقرر إمكانية انتشار الموارد الثقافية المحلية في أفعال تقاوم ممارسات العمل الرأسمالي. وتعد الماركسية البنائية النظرية الوحيدة التي تطورت وتبلورت داخل حدود الأنثروبولوجيا، وربما كانت لهذا السبب صاحبة تأثير غائر بالغ الأهمية خلال فترة السبعينيات من القرن الماضي، حين استُخدم كارل ماركس لمهاجمة وتطوير كافة المشاريع والبرامج البحثية والنظرية الموجودة على اللاندسكيب النظري – الأنثروبولوجيا الرمزية، الإيكولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وحتى البنائية ذاتها. وبذلك صارت هذه النظرية ثورة فكرية كاسحة وشاملة. وقد ارتكزت الماركسية البنائية – من الناحية الفكرية – على تأثيرين =

= فرنسيين رئيسيين: الأول المراجعات والشروح التي قدمها لويس ألتوسير لكارل ماركس، وطبقت على المشكلات الإثنوغرافية على يدي كلود ميلاسوكس (Meillassoux) وإيمانويل تيرى (Terray). أما المؤثر أو المصدر الآخر للنظرية الماركسية البنائية فيتمثل في «النقلة اللغوية الشاملة» التي أحدثها ليفي ستراوس ونظريته البنائية في الأنثروبولوجيا. وقد صيغت البنائية في قالب ماركسي على يد موريس غودلير. وتجسد الماركسية البنائية نوعاً من المزاوجة بين البنائية الفرنسية والماركسية، وتعتبر استراتيجية للبحث تجمع بين مقولات البنائية والمادية التاريخية. وتؤكد على أن الظروف المادية للوجود لا يمكن أن تشكل وتحدد كلية التفكير وتوجه الحياة الاجتماعية، وإنما يمكن للأنساق المعرفيّة التي تنمو في هذه الظروف المادية والبيئية أن يكون لها نفس التأثير والفعالية. ولا تؤكد قراءة الماركسية البنائية لماركس على المادية السوقية أو المبتذلة ولكن على اهتمام ماركس بالأبنية الخفية (غير الظاهرة) في ذاتها، لكن الماركسية البنائية تنظم الواقع وتفسر الحقائق المنظورة أو المجسدة العيانية. وتغدق احتقارها وازدرائها على الماديين الثقافيين باعتبارهم يتميزون بالميكانيكية والسوقية، ويؤكدون على أولوية وأهمية الظروف المادية ويعتبرونها عوامل التغير والتطور وتشكيل النظم الاجتماعية. وعلى الرغم من اهتمام ويشارك بعض الماركسيين البنائيين - على الأقل - البنائيين الاهتمام بدارسة البناء كمطلب ضروري لدراسة التاريخ. ويعبر موريس غودلير عن ذلك بقوله «أن دراسة الأداء الوظيفي الداخلي للبناء لا بدّ وأن تسبق دراسة نشوئه وتطوره، «وأن المنطق الداخلي للأنساق يتعين تحليله قبل تحليل نشوئها». ويشترك البنائيون والماركسيون البنائيون في وجهة نظر أخرى مؤداها وجوب الاهتمام بالأبنية أو الأنساق التي تشكلت نتيجة لتفاعل العلاقات الاجتماعية. وتنظر المدرستان إلى الأبنية على أنها شيء حقيقي (ولو أنه غير منظور)، على الرغم من اختلافهما اختلافاً بيناً حول ماهية البناء الذي تعدانه شيئاً حقيقياً. فالبناء الحقيقي عند ليفي ستراوس هو النموذج، وعند الماركسيين هو البناء الأساسي للمجتمع. والشيء الأكثر أهمية هو أن البنائية والماركسية تنبذان النزعة الإمبيريقيّة، وتسلطان اهتمامهما على الأبنية الأساسية غير المنظورة. ويزعم غودلير أن ما يرفضه البنائيون والماركسيون هو التعاريف الإمبيريقيّة لما يشكل بناءً اجتماعياً، ويقول «إن البناء عند ماركس وليفي ستراوس ليس واقعاً منظوراً يمكن ملاحظته ملاحظة مباشرة، ولكنه مستوى الواقع الماثل فيما وراء العلاقات المنظورة بين الناس، والأداء الوظيفي الذي يتشكل منه المنطق الأساسي للنسق، والنظام التحتي الذي يمكن من خلاله تفسير النظام المرئي». ويدعي الماركسيون البنائيون أن ثمة درجة من التواصل والاستمرارية بين الماركسية والبنائية، حيث اكتشف ماركس وليفي ستراوس وجود بُنى خفية عميقة لا تخضع لقوانين التغير الداخلية الديالكتيكية، وأكدا على عدم إمكانية اختزال بناء معين إلى آخر. ويذهب غودلير إلى أبعد من ذلك ليحاجج بأن هذا النهج يعرف جميع العلوم على النحو التالي: «ما هو منظور هو واقع يخفي واقعاً آخر أعمق وأخفى، واكتشاف أي منهما يمثل الهدف الحقيقي للمعرفة العلمية». مع أن غودلير يعترف بوجود قدر من التداخل والاختلاف بين الماركسية البنائية والبنائية، إلا أنه نادى بالتكامل بينهما حتى يمكن دمج نقاط القوة فيهما وتجاوز نقاط الضعف. ومن الناحية الإبستيمولوجيّة يشترك ليفي ستراوس والماركسيون البنائيون في معاداة الوضعية، ويجعلهم ذلك يتخذون موقفاً معادياً للإمبيريقيّين الذين يقبلون ظواهر السطح (الفوقية) باعتبارها تجسد الواقع. ويلمح الماركسيون البنائيون إلى أن نظريتهم تتدارك النواقص والانتقادات التي وُجهت إلى البنائية من حيث كونها نظرية استاتيكية ولازمنية وقابلة للانعكاس (ذات وجهين وتتجاهل التاريخ والبعد التاريخي. لذلك عمدت الماركسية البنائية إلى إضافة البعد الزمني إلى النماذج البنائية». ويمكن إيجاز أبرز ملامح وقضايا النظرية الماركسية البنائية عل النحو التالي:
(1) يتمثل التطور المحدد الذي أحرزته الماركسية البنائية، وتجاوزها للقوالب البائدة للأنثروبولوجيا المادية، في تعيين القوى الحتمية (قوى التحديد والتشكيل، لا في البيئة الطبيعية أو في التكنولوجيا، ولكن تحديداً في داخل أبنية معينة للعلاقات الاجتماعية. ولا يعني ذلك إقصاء أو تحييد الاعتبارات الإيكولوجية، فقد جُعلت متضمنة داخل تحليل التنظيم الاجتماعي، وبخاصة التنظيم السياسي للإنتاج، وتابعة له. وفي حين =

ولا يزال الماركسيون مختلفون عن بعضهم البعض في كيفية إدماجهم القضايا غير الاقتصادية، أو بتعبير آخر، في الأهمية التي نظروا بها إلى البناء الفوقي.

اعتبر الماركسيون البنائيون البناء الفوقي الأساس. حتى أن البعض أعاد تفسير عناصر البناء الفوقي (كالدين أو القرابة) باعتبارها من مكونات البناء التحتي،

= يؤكد الماركسيون دوماً على أهمية وأولوية العلاقات الاقتصادية في تحديد وتشكيل البنى السياسية، يقرر الماركسيون البنائيون أن البناء الفوقي أساسي وهام، حتى أن البعض حاول إعادة تفسير عناصر ومكونات البناء الفوقي (كالدين والقرابة) باعتبارها متضمنة في داخل الإطار السوسيواقتصادي أكثر من كونها تقع فوقه.

(2) ينصب اهتمام الماركسيين البنائيين على الظواهر الثقافية، فعلى خلاف الإيكولوجيين الثقافيين، لم يصرف الماركسيون البنائيون أنظارهم عن المعتقدات الثقافية والفئات المحلية أو لم يعتبرونها غير ذات دلالة أو أهمية للعمليات الواقعية الموضوعية في المجتمع. وبدلاً من ذلك أوضح الماركسيون البنائيون، أن المعتقدات الثقافية غير العقلانية (اللاعقلانية) ظاهرياً، مثل البقرة المقدّسة، تؤدي في الواقع وظائف عملية تكيفية. وبناءً على ذلك تحولت الثقافة في الماركسية البنائية إلى «أيديولوجيا» باعتبار أنها ذات دور فعال في إعادة الإنتاج الاجتماعي: إضفاء المشروعية على النظام القائم، والتخفيف من حدة التناقضات المحتدمة في الأساس أو البناء التحتي، ومواراة أو إخفاء مصادر الاستغلال والتفاوت في النسق (المترجم).

(3) تركز الماركسية البنائية على علاقات الإنتاج، التي تعرف بأنها العلاقات الاجتماعية التي تحدد استغلال البيئة في حدود التكنولوجيا المتاحة – تقسيم العمل، امتلاك وتوزيع المنتجات والقيم المعترف بها اجتماعياً، والدور الذي تلعبه العوامل السابقة في إعادة إنتاج المجتمع – وعملية إعادة إنتاج المجتمع ليست عملية نسخ بسيطة ولكنها تتضمن نوعاً من الديالكتيك. وتقرر الماركسية البنائية أن البناء، إذا ما أخفق في التغلب على تناقضاته الداخلية أو التناقضات التي تظهر وتثور بينه وبين الأبنية الأخرى، فإنه لا يعاد إنتاجه ولكن يتغير ويتحول كلية (المترجم).

(4) ويرى الماركسيون البنائيون أن الأشكال أو المظاهر الفوقية الظاهرة، التي أطلق عليها الأنثروبولوجيّون البريطانيون مصطلح البناء الاجتماعي هي نماذج محلية للتنظيم الاجتماعي، وهي بالنسبة للأنثروبولوجيين «شيء واقعي». وفي الحقيقة تمثل هذه التنظيمات قناعاً يخفي علاقات الإنتاج غير المتكافئة أو غير المتساوقة الخفية التي تولّد هذا النسق، وهنا يكمن نقد الأنثروبولوجيا البريطانية الكلاسيكية (المترجم).

(5) تحتل قضية «موت الذات» أولوية طاغية في الماركسية البنائية بدعوى أن شعورنا بأننا صانعوا أفعالنا، هو من بعض الوجوه شعور خاطئ أو أيديولوجي؛ فما يحدث حقاً أن البنى الاجتماعية الكامنة هي التي تحدد أفعالنا، وتعمل من خلالها، وأن أفعالنا تعمل على إعادة إنتاج البُنى وإدامتها، أو أحياناً تحويلها عن طريق الثورة، فالبشر بناءً على هذا الرأي – يصبحون دمى للبنية الاجتماعية، وهذه البنية تصبح بدورها نوعاً من الآلة ذات الحركة الدائمة (المترجم). انظر: S. B. Ortner, «Theory in Anthropology Since the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), pp. 139-140; Spencer Jonathan, «Marxism and Anthropology,» Quoted in: Barnard and Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 1996), pp. 353-354; Rubel Paula and Rosman Abraham, «Structuralism and Poststructuralism,» *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (1996), pp. 1260, 1269, 1229; Harris Marvin, *Cultural Materialism, A Struggle for A Science of Culture* (New York: Vintage Books, 1980), pp. 217-218, and M. Bloch, *Marxism and Anthropology* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 150-151.

وذلك على أساس أنها مطمورة وكامنة داخل إطار سوسيواقتصادي، ولم تتشكل على أن تكون فوق البناء التحتي. ويعد موريس غودلبير أبرز أعضاء هذه المدرسة، وقد أجرى بحثاً إثنوغرافياً في ميلانيزيا، ودأب لفترة طويلة، وبفعالية ونشاط، على إجراء وتشجيع البحث في الحقول التقليدية للأنثروبولوجيا. وقد استفاد في صياغة اتجاهه من البنائيّة التقليدية وكذا الماركسيّة، وذلك برغم أن اهتمامه المهيمن خلال السبعينيات قد انصب على وصف وتحليل أساليب الإنتاج (انظر على سبيل المثال: Godelier 1975, 1977 [1973]). وقد صيغت ماركسيّة غودلبير البنائيّة، كما ذكرنا فيما سبق، على أساس الإيكولوجيا الثقافية، وماثلتها في البحث عن فهم للعلاقات بين البيئة، والتكنولوجيا، والمجتمع. وتمثل الاختلاف بينهما في أن الماركسيّة البنائيّة قد شدّدت على علاقات الإنتاج (أي العلاقات الاجتماعية) بدرجة أكبر من التأكيد على التكنولوجيات (التقنيات) أو الأنشطة الفردية. وظلت المجتمعات، بوصفها كيانات مترابطة متماسكة، الوحدات الأساسية للتحليل، ذلك برغم الاصطلاح عليها بمصطلح ماركسي وهو التكوينات الاجتماعية (Social Formations). وبطريقة مماثلة صارت الثقافة «أيديولوجيا»، وصار الاقتصاد «أسلوب الإنتاج». وتشترك الماركسيّة البنائيّة في كثير مع الوظيفية كذلك، وذلك بوصفهما تؤكدان على الخصائص الآنية والوظيفية للشعيرة، وتنظيم البدنة، وهلمّ جراً.

تأثر التيار السائد للأنثروبولوجيين الاقتصاديين بهذا الاتجاه. والمثال على ذلك، كتاب مارشال ساهلِنز **اقتصاديات العصر الحجري** (*Stone Age Economics*) ([1972] 1974). وساهلِنز هو أنثروبولوجي أميركي أصبح متأثراً بالماركسيّة ومعتنقاً لها خلال عام قضاه في فرنسا، وتبرأ في آخر الأمر من الاتجاه الماركسي البنائي لأنه قد أعطى اهتماماً محدوداً للغاية بالثقافة، ومن ثم لا يتمتع سوى بفعالية وطاقة تحليلية محدودة لتفسير عمليات أو آليات عمل المجتمعات قبل - الرأسمالية (انظر: Sahlins 1976). ومع ذلك، صارت فكرة «الأسلوب المنزلي للإنتاج» (حيث تكون العائلة أو الوحدة المعيشية الوحدة الرئيسية المسيطرة على الإنتاج والتبادل) شائعة ومعروفة لدى جمهور عريض، وذلك من خلال كتاب **اقتصاديات العصر الحجري**.

أنثروبولوجي أميركي آخر تأثر بالاتجاهات الجديدة في الأنثروبولوجيا الماركسيّة، وعارضها، هو مارفِن هاريس (انظر على سبيل المثال: 57-216 :1979)،

وقد شاد هجومه على فكرة مؤداها أن الماركسيين البنائيين كانوا بنائيين أكثر مما ينبغي، ولم يكونوا ماديين على نحو كاف[19].

سعت «المادية الثقافية»[20] عند مارفِن هاريس - والتي لُقبت «بالمادية السوقية

---

(19) يتمتع النموذج الإرشادي الماركسي البنائي بالشمولية والاتساع، إذ يوجد فيه مكاناً لكل شيء ويتسع لمختلف البدائل. ويرفض أصحابه رؤية البحوث أو اتجاهات البحث في العلاقات المادية، والبحوث أو اتجاهات البحث في الأيديولوجيا باعتبارهما اتجاهين متعارضين متناقضين. ويصوغون نموذجاً يتوحد فيه هذان المستويان عن طريق نواة (مركز) من العمليات الاجتماعية، والسياسة، والاقتصادية. وبهذا قدم الماركسيون البنائيون وساطة وتوفيقاً بين معاقل أنثروبولوجيا الستينيات المادية والمثالية، وهي وساطة ميكانيكية. الأكثر أهمية من ذلك أن الماركسيين البنائيين قد أعادوا - نسبياً - علم الاجتماع القوي إلى الصورة مرة أخرى، هذا وقد سعوا إلى تخصيب وتلقيح مقولات الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بالمقولات والرؤى الماركسية. وأدى ذلك بهم إلى إنتاج نموذج موسع للتنظيم الاجتماعي «أسلوب الإنتاج»، وطُرح هذا النموذج للتطبيق على نحو مماثل على حالات أو قضايا معينة. وفي حين أكدت الاتجاهات الماركسية الأخرى على التنظيم السياسي/ الاقتصادي، كان الماركسيون البنائيون، حصراً وتحديداً، ورغم كل شيء، أنثروبولوجيين تدربوا على الاهتمامات بدراسة القرابة والنسب والزواج والتبادل والتنظيم المنزلي وهلمّ جراً. لذلك سعى الماركسيون البنائيون إلى إدراج وتضمين هذه العناصر في بوتقة آرائهم وتصوراتهم عن العلاقات السياسية والاقتصادية والتي غالباً ما كانوا يضفون عليها مسحة ماركسية واضحة، وذلك من خلال تسميتها «علاقات الإنجاب». وقد أسهمت الماركسية البنائية في إنتاج صورة ثرية ومركبة للعملية الاجتماعية في حالات معينة. برغم كل ذلك تعاني الماركسية البنائية بعض المشكلات. فمن جانب أصبح مفهوم «الثقافة» في هذه النظرية هو ذاته مفهوم «الأيديولوجيا». الأمر الذي أفضى إلى تضييق مفهوم الثقافة بصورة متطرفة، وإعادة إنتاج مشكلة ربط الأيديولوجيا بالمفاهيم العامة للثقافة. من ناحية أخرى أضفت النزعة إلى رؤية الثقافة/ الأيديولوجيا وفقاً لمصطلحات التشويه/ التزييف، على معظم الدراسات الثقافية أو الأيديولوجية مسحة أو زخماً وظيفياً محدداً وذلك من منطلق أن جوهر هذه التحليلات هو توضيح الكيفية التي بمقتضاها تحافظ الأساطير والشعائر والتابو، أو تساعد في المحافظة على بقاء الوضع القائم. وبرغم طرح الماركسيون البنائيون طريقة للتوفيق والجمع بين المستويات المادية والأيديولوجية، فإنهم لم يعارضوا فكرة إمكانية التمييز بين هذه المستويات من الناحية التحليلية في المقام الأول. وبرغم انتقادهم الفكرة الدوركهايمية/ البارسونزية القائلة بأن «الاجتماعي» يمثل أساس النسق أو البناء أو البناء التحتي، نجدهم يقدمون أساساً أكثر واقعية وموضوعية، وهو أساس عميق كذلك. وبرغم محاولاتهم الكشف عن وظائف أكثر أهمية «للبناء الفوقي»، أو برغم زعمهم أن ما يعد بناءً تحتياً أو ما يعد بناءً فوقياً يختلف باختلاف الثقافات والأزمنة، وزعمهم بصورة غامضة أن البناء الفوقي جزء من الأساس أو البناء التحتي، برغم كل ذلك استمر الماركسيون البنائيون في إعادة إنتاج الفكرة القائلة بأنه من المفيد أن نحتفظ بتلك المجموعة من الصناديق التحليلية (Ortner, 1984, pp. 140–141) (المترجم).

(20) يرتبط منظور المادية الثقافية باتجاه الإيكولوجيا الثقافية ارتباطاً وثيقاً، ويبعده عن المنحى التطوري. إذ ارتكزت المادية الثقافية على نظرية الأنساق بدرجة كبيرة، وحولت بؤرة الاهتمام من «التطور» إلى تفسير جوانب ومكونات ثقافات معينة، وذلك في ضوء مصطلحات الوظائف التكيفية أو وظائف استمرارية وبقاء النسق التي تؤديها هذه الجوانب أو المكونات. وتقرر المادية الثقافية بوصفها استراتيجية بحثية أن المهمة الرئيسية للأنثروبولوجيا تتحدد في تقديم تفسيرات سببية للاختلافات والتشابهات في التفكير والسلوك. وعلى غرار المادية الجدلية، تؤكد المادية الثقافية أن هذه المهمة يمكن أن تتحقق عن طريق دراسة الضغوط المادية التي تُمارس على الوجود الإنساني، في إطار قيود ومحددات البيولوجيا والبيئة. وإلى جانب الظروف =

أو المبتذلة» في هجوم ماركسي هام شنه جوناثان فريدمان (1974) - إلى اختزال الثقافة إلى قوى مادية بحتة من الناحية الفعلية. وهنا يحاجج هاريس بأنه حتى التابوهات أو المحرمات الدينية، مثل التابو الخاص بتحريم التهام الماشية في الهند الهندوسية، يكون لها أساس مادي يتمثل في هذه الحالة في الحفاظ على تلك الحيوانات لاستعمالها في حرث الأرض. وهكذا قرر هاريس أن الضغوط الإيكولوجية تتغلب على كافة الضغوط الأخرى، وأن الثقافة في جوهرها نتاج القوى المادية (See Chapter 3, See also Harris 1977).

ماركسيّة «الأرض والعمل» عند ميلاسوكس

كان كلود ميلاسوكس ناقداً لبنائيّة كلود ليفي ستراوس (وربما كان بصورة ضمنية ناقداً للماركسيّة البنائيّة) وذلك لإهمالها مسألة الاستغلال والأسباب المادية للتحول الذي يعتري أنساق القرابة. وكذلك يميز بين المجتمعات التي تكون فيها

= والضغوط المادية توجد الظروف والضغوط التي تفرضها الأفكار والجوانب العقلية والروحية الأخرى للحياة الإنسانية مثل القيم والدين والفن. ويؤكد مارفِن هاريس أن العالم المادي يمارس تأثيراً حتمياً على العالم اللامادي، ومن ثم تكون الثقافة نتاجاً للعلاقات بين الأشياء. وأن أسباب التغير في الجوانب العقلية والروحية تجسد وتعبر عن الاختلافات في التكاليف والفوائد المادية لإشباع الحاجات الأساسية في بيئة معينة. ويختلف أصحاب المادية الثقافية عن الماديين الديالكتيكيين في رفض فكرة أن الأنثروبولوجيا يجب أن تتحول إلى جزء من حركة سياسية هدفها تقويض وتدمير الرأسمالية وتحقيق مصالح البروليتاريا، لذلك يسمحون بتنوع الدوافع الأساسية للأنثروبولوجيين الذين يوحدهم التزام مشترك بتطوير علم الثقافة. ويرفض الماديون الثقافيون فكرة أن كافة التغيرات العامة تنتج عن تأثير التناقضات الديالكتيكية. ويختلف مارفِن هاريس عن الوظيفيين التقليديين في تأكيده على عوامل تقع خارج المجتمع وتعرف بالعوامل المادية، كما يعارض أصحاب البنائية الذين يؤكدون على أن التفكير هو الموجه للحياة الاجتماعية، ويشكل النظم الاجتماعية أكثر من النتاج العملي لأفراد المجتمع. وتنتمي المادية الثقافية إلى الأنثروبولوجيا الإيكولوجية، وذلك في رؤيتها للعوامل المادية باعتبارها العوامل المحددة أو الحتمية، وكذلك في تأكيدها على أن الظروف البيئية وأساليب المعيشية تحدد تطور العديد من مظاهر الثقافة. وتنطلق المبادئ النظرية للمادية الثقافية من إشكالية فهم العلاقة بين أجزاء أو مكونات الأنساق السوسيوثقافية، وتطور هذه العلاقات والأجزاء والأنساق. ويرتكز البناء العام للأنساق السوسيوثقافية على الثوابت البيولوجية والسيكولوجية للطبيعة الإنسانية. ويرفض النقاد المادية الثقافية باعتبارها «مادية سوقية أو مبتذلة» وساذجة وتول اهتماماً = = لانطهار العالم المادي داخل العالم الأيديولوجي. كما تُنتقد لأنها تختزل البناء والبناء الفوقي إلى مجرد ظواهر ميكانيكية مصاحبة، تلعب فحسب دوراً سلبياً في تحديد التاريخ. كذلك ارتأى البعض أن المادية الثقافية تتجاهل الجوانب الرمزية والسيميوطيقية والتصورية للحياة الاجتماعية أو تختزلها إلى ظواهر مصاحبة (المترجم)، انظر: M. Harris, *Culture, People and Nature* (London: Longman, 1997), pp. 425 – 426; M. Harris, *Culture, Materialism, a Struggle for a Science of Culture* (London: Ventage Books, 1980), p. 47, and M. Harris, *Theories of Culture in Post modern Times* ([n. p.]: Atamira Press, 1999), p. 141.

الأرض موضوع العمل، وتلك المجتمعات التي تكون فيها الأرض أداة العمل. وفي رأيه أن الاقتصاد المنزلي يكفل ويضمن إعادة إنتاج العمل، وبناءً على ذلك يُسهم في أبنية القوة الموجودة والقائمة. وعند ميلاسوكس تعد السيطرة على إعادة الإنتاج (أي السيطرة على النساء) الأكثر أهمية، وليست السيطرة على وسائل الإنتاج بحد ذاتها (انظر على سبيل المثال: [1975] Meillassoux 1972, 1981). لهذا السبب، يُتخذ عمل ميلاسوكس في الغالب نقطة انطلاق للجدل والنقاش في الأنثروبولوجيا النسوية.

ومع ذلك أثار أصحاب النسوية عدداً من الانتقادات (انظر على سبيل المثال: .H. L. Moore 1988: 49-54). وذلك تأسيساً على أن النساء كن غائبات عن مناقشته برغم أنهن كن في مركز تلك المناقشة. وحيثما كن حاضرات، لا بدّ وأنهن كن يشكلن فئة متجانسة، وانتزعن كذلك من سياق القرابة الأساسي الذي ينتمون إليه (فالمرأة كزوجة ليست هي ذاتها المرأة كحماة أو زوجة ابن). يضاف إلى ذلك، أن ميلاسوكس بدا وكأنه يدمج فكرة التكاثر (الإنجاب) البيولوجي مع فكرة التكاثر (إعادة الإنتاج) الاجتماعي؛ ومن المثير للسخرية والتهكم أن ميلاسوكس يبدو أنه يرى النساء منتجات لقوة العمل بالأساس وذلك بدلاً من كونهن عاملات أو منتجات (انظر على سبيل المثال: Edholm, Harris, and Young 1977, Harris and Young 1981).

وحقيقة الأمر، أن ماركسيّة ميلاسوكس تتضمن عناصر وظيفية قوية، علاوة على استنادها، إلى حد كبير، على التكنولوجيا باعتبارها محددة لأسلوب الإنتاج. وتعكس مناقشاته وبراهينه إثنوغرافيته الخاصة، التي أجراها في غورو (Guro) بساحل العاج (انظر: Meillassoux 1964)، وهو يختلف في ذلك على الأرجح عن الماركسيين عموماً. ويقرر أن الرأسمالية لا تؤدي إلى تدمير وتقويض أساليب الإنتاج قبل - الرأسمالية، ولكنها تبقى بالأحرى عليها في وضعية «تمفصل واندماج» مع أسلوب رأسمالي معين.

الاقتصاد السياسي ونظرية العولمة

مدرسة ثالثة، لا يزال تأثيرها ضافياً، هي مدرسة الاقتصاد السياسي، التي انبثقت جزئياً من اتجاه «الأنساق العالمية» لإيمانويل فالرشتاين (Immanuel Waller-stein (1974-89)، والأفكار المتعلقة بالتخلف عند أندريه جندر فرانك (Andre Gunder Frank) (على سبيل المثال، 1967)، وفي حين اعتبرت الماركسيّة البنائيّة

والاهتمامات بالأرض والعمل وراس المال في المجتمعات الصغيرة محدودة النطاق اهتمامات أوروبية بصورة مسيطرة، اعتُنقت مدرسة الاقتصاد السياسي، بوصفها مدرسة فكرية، في أميركا الشمالية والعالم الثالث. كذلك تجلى تأثير هذه المدرسة في بريطانيا في تحول بؤرة الاهتمام، خلال السبعينيات والثمانينيات، إلى الأنساق الإقليمية (المحلية) الكبيرة (انظر على سبيل المثال: Hart 1982). وعلى نقيض المدارس الماركسيّة الأخرى في الأنثروبولوجيا، تؤكد مدرسة الاقتصاد السياسي على التاريخ. وتعارض كذلك فرضية، متضمنة في عمل ميلاسوكس، مؤداها أن أساليب الإنتاج الرأسمالية وأساليب الإنتاج قبل - الرأسمالية يمكن أن تتعايش ببساطة في حالة «تمفصل».

برهنت فكرة فالرشتاين عن وجود «نسق عالمي»، يربط اقتصاديات المجتمعات الصغيرة بالاقتصاديات الرأسمالية القوية في الغرب والشرق الأقصى على قوتها. فالعلاقات بين هذه الاقتصاديات غير متكافئة، حيث تحقق الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة فائدة على حساب الاقتصاديات الأخرى. أثرت هذه الفكرة في الأنثروبولوجيين ودفعتهم إلى تبني اتجاهات مشابهة (انظر على سبيل المثال: Kahn 1980, Wolf 1982)، ونالت العلاقة بين «الكوني» و«المحلي» في المجالات الثقافية والاقتصادية الاهتمام الكثير في الأنثروبولوجيا. وكانت المشكلة، في رأي أصحاب الاتجاه السائد في الأنثروبولوجيا، أن النظرة للاقتصاد السياسي ودراسته مركزة على الخارجي (الغريب أو الآخر) (Outsider–Centered). فقد كان «المركز» بعيداً عن الناس الذين ينبغي أن يكونوا أهدافاً للدراسة (إن لم يكونوا في الحقيقة موضوعات للدراسة)[21]. وقد عبر بعض الكتاب الذين ينتمون إلى تقليد دراسات التبعية والخضوع[22] (Subaltern Studies) عن رأيي العام هذا بقوة ووضوح نوعاً ما.

(21) وتقرر شيري أورتينر أن رؤية العالم المتمركزة حول الرأسمالية هي رؤية تثير الجدل خاصة في الأنثروبولوجيا. ففي قلب هذه الرؤية وذلك النموذج يقبع افتراض مؤداه «إن كل شيء نتناوله بالدراسة والتحليل يتخلله ويخترقه النسق الرأسمالي العالمي»، وبناءً عليه يتوجب فهم كل ما تقع عليه أعيننا من مشاهدات في الدراسة الحقلية ونصفه في مونوغرافاتنا، باعتباره يتشكل كاستجابة ورد فعل لهذا النسق الرأسمالي العالمي. ولكن من المقطوع به أن لكل مجتمع، حتى القرية، بناء خاص وتاريخ يجب أن يكون جزءاً لا يتجزأ من التحليل تماماً مثل علاقاته بالسياق الأكبر الذي يعمل بداخله. كذلك يتعامل أصحاب نظرية الاقتصاد السياسي مع التاريخ باعتباره شيئاً خارجياً، لذلك يصير تاريخ المجتمعات قيد الدراسة تاريخنا الخاص، ويهمل هذا الاتجاه منظور المحليين تماماً (S. B. Ortner pp. 142-143) (المترجم).

(22) يمثل تقليد «دراسات التبعية والخضوع» منظوراً في التاريخ والنقد الأدبي، يبرز في جنوب آسيا، ويؤكد على وضع التابعين والخاضعين أو الجماعة الخاضعة، وليس على الجماعة المسيطرة. وقد كان لهذا المنظور تأثير قوي في الأنثروبولوجيا النسوية (المترجم).

ليس من شك في أن النسق الرأسمالي العالمي قد خلف تأثيراً عالمياً خلال القرون القليلة الماضية، وثمة شك محدود في أن هذا التأثير في تزايد. وقد اتجه المعلقون النقاد إلى رؤية الظاهرة وفقاً لمصطلحات ماركسيّة، أو على نحو أوسع، مصطلحات تطورية، حيث يمثل النسق الرأسمالي مرحلة تطورية يسيطر فيها هذا النمط من أنماط المجتمع على مجتمعات العالم النامي. ومع ذلك، يمكن اعتبار فكرة «النسق العالمي» أو «نظرية العولمة» فكرة انتشارية. أو أنها نسخة معدلة حديثة («ما بعد حداثية» في الحقيقة) من النظرية الكبرى الانتشارية، حيث تقف ثقافة الغرب الكونية في علاقة ببقية العالم، وذلك بالطريقة ذاتها التي تصور بها إليوت سميث وبيرى مصر وموقعها فيما مضى (الفصل الرابع). ومن المثير للسخرية والجدل وجود ثمة جدال متصاعد الآن في علم الآثار حول ما إذا كان فالرشتاين محقاً في رؤيته للنسق العالمي باعتباره تنامي خلال القرون القليلة الماضية فقط، أو حول ما إذا كان من المفيد كثيراً كذلك إمعان التفكير والدرس في تأثير العلاقات التجارية في عصور ما قبل التاريخ. وثمة تلميحات لذلك في جدل كالاهاري كما سوف يتبين لنا فيما يلي (انظر على سبيل المثال: Shott 1992).

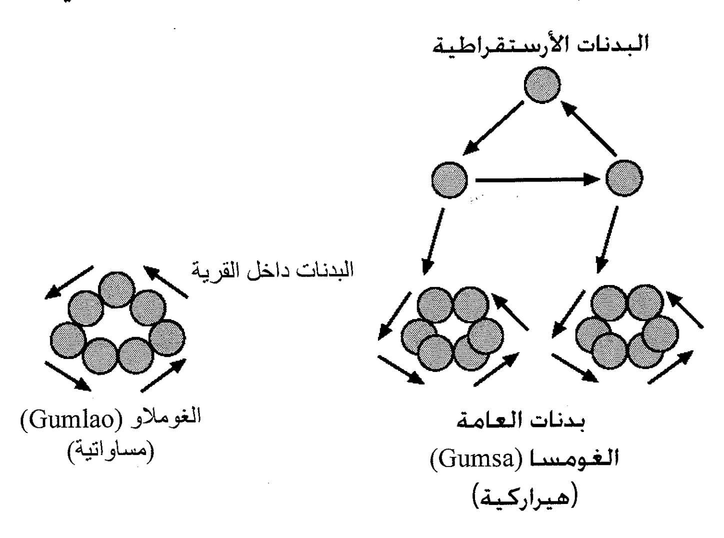
ثلاث مناظرات إثنوغرافية

ثارت مناظرات عنيفة عديدة داخل أطر الأنثروبولوجيا العملياتية والماركسيّة. وقد آثرت فيما يلي إلقاء نظرة سريعة على ثلاث منها، أعتبرها صوراً إيضاحية جلية للتفاعل القائم بين المنظورات النظرية التي قاربتها وتلمستها في هذا الفصل.

فريدمان في مقابل ليتش: الاقتصاد السياسي للكاشين

كان إدموند ليتش مفكراً فذاً متميزاً، أصبح في نهاية المطاف، وفي آن معاً، شخصية مؤسسية بارزة وإلهاماً للأنثروبولوجيين الشبان في عصره. فبعد أن تلقى تدريباً كمهندس، درس وتعلم على يدي سير رايموند فيرث، وأجرى دراسة حقلية في سريلانكا (Leach 1961a)، و(على سبيل المثال، Burma 1954) وأماكن أخرى. ويُنظر إلى ليتش عادة باعتباره الشخص الذي انقلب على الوظيفية في وقت مبكر، وقدم البنائيّة الفرنسية إلى الأنثروبولوجيا البريطانية. ومن ناحية ثانية، دافع ليتش بقوة، على شاكلة تيرنر، عن الامتزاج بين العملية والبناء باعتباره يشكل أسس الحياة الاجتماعية، وتعد العملياتية لديه بؤرة اهتمامنا.

لنأخذ بعين الاعتبار والدرس كتاب ليتش **الأنساق السياسية في مرتفعات بورما** (*Political Systems of Highland Burma*) (1954) ودراسات ذات صلة تتناول الكاشين (Kachin) (من أبرزها: Leach 1961b [1945 /1951 /1961]: 28-53, 54-104, 114-23). قبل ليتش، صورت التقارير الإثنوغرافية قبل - الوظيفية أفراد الكاشين بوصفهم يمتلكون ثقافة وتنظيماً اجتماعياً متوافقاً ومتسقاً في جوهره.



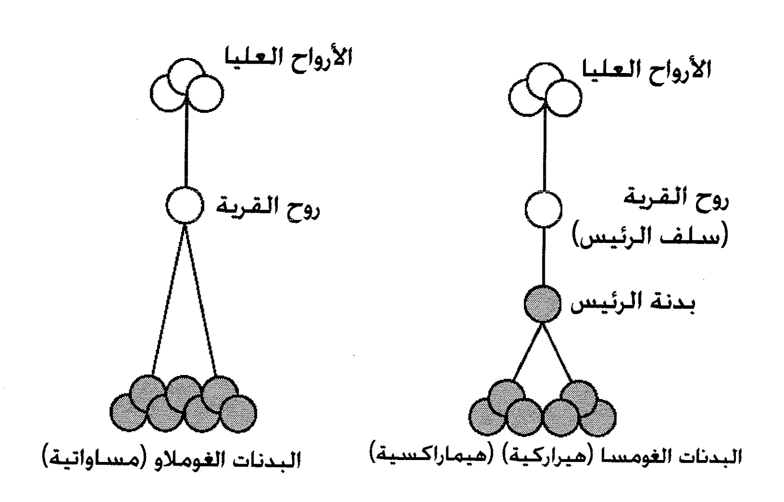
الشكل 6-2: التحالف الزواجي بين بدنات الكاشين.

فقد افترضت الأنثروبولوجيا الوظيفية السائدة في الوقت الذي سطر فيه ليتش هذا الكتاب، وجود توازن متعادل، وسلمت بوجود نسق اجتماعي واحد يتعين على الإثنوغرافي أن يركز عليه بحثه. على النقيض من الفرضيتين السابقتين، ركز ليتش على الترتيبات البنائيّة المختلفة في القرابة والأنساق السياسية المميزة لمجموعتين مترابطتين ارتباطاً وثيقاً من العشائر، أحدهما نسق مساواتي (الغوملاو) والآخر هيراركي أو تدرجي (الغومسا). وهناك نسق ثالث تدرجي يتماس بقوة مع النسقين السابقين ويرتكز عليهما، وهو نسق الشان (Shan) متحدثي لغة التاي[23] (Tai).

وقد تبلور رأي آخر فيما يتعلق بالقرابة، مؤداه أنه بينما تمثل الغومسا نسقاً يتسم بالزواج من طبقة أعلى (للرجال) (Hypogamous) (إذ تتزوج النساء من طبقة أو

(23) لغة: عائلة لغوية بجنوب شرق آسيا وجنوب الصين، وتضم التاي واللاو (Lao) والشان. ويقطن شعب الشان شمال وشرق بورما والمناطق المجاورة والمتاخمة لجنوب يونان (Yunnan) في الصين (المترجم).

من أسرة ذات مكانة اجتماعية أدنى)، يمثل نسق الشان نسقاً يتسم بالطموح الزواجي (للمرأة) (Hypergamous) (زواج النساء من طبقة أو أسرة ذات مكانة اجتماعية أعلى). والزواج في الغوملاو يوجد في دائرة، يدين فيها كل شخص بالاحترام والمراعاة لأصهاره، ولكن ما من عشيرة لها الأفضلية المطلقة على العشائر الأخرى. وقد تحول ذلك في نسق الغومسا إلى علاقة سيطرة وهيمنة، وذلك عندما يمنح الرجال الذين ينتمون إلى جماعات أعلى منزلة ومكانة اجتماعيتين أخواتهم في الزواج لأفراد ينتمون إلى جماعات أدنى مكانة اجتماعية. وثمة نموذج مثالي يوضحه الشكل (6-2)، حيث تشير السهام إلى اتجاه انتقال النساء عن طريق الزواج. وبما أن المهر ينتقل من عائلة الزوج إلى عائلة الزوجة (العروس)، فإن الرجال الذين ينتمون إلى الجماعات عالية المنزلة والمكانة الاجتماعيتين ينتهي بهم الأمر إلى عدد قليل من الزوجات الممكنات، وإلى ثروة هائلة مع ذلك (والحقيقة أن الثروة بدت أكثر أهمية من المكانة الاجتماعية بالنسبة لهؤلاء). وهكذا يتزوج البعض من الشان الصينيين، ويصبح آخرون رهباناً أو نُساكاً. كذلك «يصبح» بعض أفراد الكاشين شانيين.



الشكل 6-3: العلاقات بين الكاشين وأرواح أسلافهم.

ويقرر ليتش أن القرابة والطبقة والتاريخ والأيديولوجيا تعمل متضامنة معاً في إطار مركب، لكنه ليس الإطار الذي قرره أتباع رادكليف براون أو حتى مالينوفسكي. ويجمل ليتش (1954: 292) جهوده باختصار على النحو التالي: «... لا يشغلني السلوك العادي للكاشين؛ لكن يتسلط اهتمامي على العلاقة بين سلوك الكاشين الواقعي أو الفعلي وسلوكهم المثالي. وانطلاقاً من تلك الفكرة المستقرة في ذهني حاولت تمثيل التنويعات الثقافية الكاشينية باعتبارها صوراً متباينة للتسوية بين نسقين أخلاقيين متصارعين».

وفيما تعد الآن إعادة دراسة مكتبية كلاسيكية، قام جوناثان فريدمان (1975; [1979] 1996) بتحليل بيانات ليتش الإثنوغرافية، وذلك من منظور ماركسي بنائي، وقد أولى اهتماماً خاصاً للعوامل الإيكولوجية التي تسبب تقلب وتغير الأبنية الاجتماعية الكاشينية. وبدلًا من فكرة البناء التحتي والبناء الفوقي الماركسيّة البسيطة، فإننا يمكن اعتماداً على نموذج فريدمان أن نحصل على نموذج مركب رباعي الطبقات: «النسق البيئي»، الذي يحدد «القوى الإنتاجية»، التي تحدد بدورها «علاقات الإنتاج»، التي بدورها تسيطر على النسق البيئي «والبناء الفوقي» معاً. وقد أكد فريدمان على العلاقات بين الاقتصاد والقرابة والدين، وذلك في سياق البرهنة على أن الفائض يقود إلى الإفراط في الاستمتاع (بوليمة مثلاً)، وإلى زيادة الزوجات، الذي يتبعه كنتيجة لا بدّ منها زيادة في الهيبة، وإنجاب الأطفال على التوالي، ويحقق ذلك بدوره منزلة اجتماعية أعلى، ويؤدي في نهاية الأمر إلى اكتساب هدايا وتقديمات والمزيد من الفائض. ويتولى رئيس البدنة الثري الموسر إقامة الولائم والاحتفالات للقرية ككل، ومن ثم يُنظر إليه باعتباره يتمتع بتأثير كبير بدعم من العالم الروحي. يفضي ذلك إلى رفض هذه البدنة، على إثر إدراكها باعتبارها «قريبة» للأرواح بواسطة السلف الذي تنحدر منه (كما يتضح في الشكل 6-3). وهكذا يتطور نسق الغوملاو المساواتي إلى نسق الغومسا عن طريق مجموعة متتالية من العوامل البيئية، والاقتصادية، والقرابية، والدينية.

وفي نموذج فريدمان تم تضخيم (والمبالغة في مقاربة) العمليات الاجتماعية التي تناولها ليتش بالوصف، كما انفتح إطار البنائيّة العملياتية عند ليتش على إطار

يؤكد على القوة والعلاقات الإنتاجية إلى حد بعيد. لقد كان ليتش يشك في قراءة فريدمان الماركسيّة لعمله، لكن وجود هذه القراءة يلقي ضوءاً قوياً على إمكانية وجود تأويلات متعددة. وقد تكون هذه التأويلات ملائمة على وجه الخصوص في تحليل الأطر الاجتماعية الدينامية كتلك المميزة لبورما في الفترة التي وصفها ليتش (قبيل الحرب العالمية الثانية). لقد تبدت فعالية الأنثروبولوجيا الماركسيّة دوماً عند معالجتها مسائل أو قضايا تاريخية وإثنوغرافية، وفي هذه الحالة كان تفاعلها مع العملياتية عنصراً أساسياً، نظراً لفهمها العميق لمجتمع الكاشين والفعل الاجتماعي.

ويلمسِن في مقابل لي: تاريخ وإثنوغرافيا كالاهاري

يتعلق جدل كالاهاري بالمدى الذي يمثل عنده البوشمن (Bushmen) أو السان (San) بأفريقيا الجنوبية[24] جزءاً من نسق اقتصادي إقليمي أو عالمي. وقد ظل هذا الجدل يجيش ويغلي تحت السطح لبعض الوقت، لكن ما لبث أن ثار وانتفض بعنف كاستجابة لكتاب عالم الأنثروبولوجيا - الأركيولوجي إيدون ويلمسِن **أرض معبأة بالذباب** (*Land Filled With Flies*) (1989). ولفترة طويلة، حرص الأنثروبولوجي الماركسي - الإيكولوجي ريتشارد لي (على سبيل المثال: 1979: 31-401) وآخرون على وصف العلاقات بين البوشمن ورعاة الماشية متحدثي لغة البانتو[25] (Bantu)، بيد أنهم انتقصوا من أهمية تلك العلاقات ووضعوها في سياق «التغير الاجتماعي». وتتمثل المشكلة الحقيقية في السؤال: متى تنتهي الحياة «التقليدية»، وينطلق «التغير الاجتماعي»؟

تحوي نواة جدل كالاهاري سلسلة من المقالات، وبعض التعليقات المختصرة، التي نشرت في مجلة *Current Anthropology* (ونقصد على وجه الخصوص: Solway and Lee 1990, Wilmsen and Denbow 1990, Lee and Guenther 1991)، بالإضافة إلى مقالة نشرت في مجلة: *In Africa History* (Lee and Guen-

(24) تتميز جماعات السان (San) بسمات فيزيقيّة متميزة من أبرزها قصر القامة. وتعتمد بصورة تقليدية على الصيد وجمع الطعام كمورد للمعيشة (المترجم).

(25) لغات البانتو هي مجموعة تتألف من أكثر من (200) لغة من اللغات الأفريقية، وهي فرع من مجموعة لغات (Benue-Congo) التي ينطق بها معظم سكان وسط وجنوب أفريقيا. ولغات البانتو تنطق بها شعوب جنوبي خط ممتد من الكاميرون إلى كينيا. وشعوب البانتو هي مجموعة كبيرة من الشعوب الزنجية في أفريقيا الاستوائية والجنوبية، وهي متنوعة ثقافياً وفيزيقياً (المترجم).

(ther 1993. لكن الأكثر أهمية، مع ذلك، هي الافتراضات المتنوعة التي تتوارى خلف إثنوغرافيات لي وويلمسِن. إذ يقر لي غالباً بأن اهتمامه بالبوشمن قد صدر عن رغبته في إعادة بناء شيء عن طريقة الحياة المرتبطة بمرحلة جمع الطعام التي اجتازها الجنس البشري في مرحلة مبكرة:

«جمع الطعام طريقة للحياة سادت خلال حقبة أو مرحلة هامة من مراحل التاريخ البشري. ويوفر جامعو الطعام المحدثون مفاتيح لحل ألغاز ومغاليق طبيعة طريقة الحياة تلك، ومن خلال فهم تكيفات الماضي يكون بمقدورنا أن نفهم الحاضر، والمادة الإنسانية الأساسية التي أنتجتها معاً» (Lee 1979: 433).

يتخذ لي من جمع الطعام – بوصفه طريقة أساسية وتكيفية للحياة – فرضاً مسلماً به، وذلك فرض ينبذه أصحاب مذهب الشيوعية التنقيحية أو التعديلية المتعصبون[26] (Revisionism) ويعدونه محرماً. كما يسلم لي بحقيقة أن مجتمعات البوشمن تمثل وحدات ملائمة للتحليل، على الرغم من وجود أفراد ينتمون إلى جماعات أُخرى يعيشون داخل أقاليمهم وعند عيون المياه التي يمتلكونها. وبرغم وجود تفاعل بين البوشمن وجيرانهم رعاة الماشية، فقد نُظر إليهم باعتبارهم يشغلون بيئات إيكولوجية مختلفة.

أما ويلمسِن (Wilmsen 1989) فقد قرر أن الاقتصاد السياسي في كالاهاري هو الوحدة المثلى للتحليل، وأن تلك الوحدة كانت ومازالت مركباً (تصوراً) ذا معنى ودلالة نظراً لأن الماشية قد أُدخلت إلى المنطقة الهامشية في كالاهاري قبل ألف عام مضت. ويعتبر ويلمسِن عزلة البوشمن الظاهرية التي لاحظها لي نتاجاً لسيطرة البيض في جنوبي أفريقيا منذ نهاية القرن التاسع عشر:

«إن ظهورهم أو هيئتهم كجامعي طعام تعد استجابة (وظيفة) لإقصائهم وإنزالهم إلى طبقة أدنى بتأثير العمليات التاريخية التي بدأت قبل الألفية الراهنة وبلغت ذروتها خلال عقود مطلع هذا القرن المبكرة. وتعد العزلة التي زعم البعض وجودها من اختراع نظرتنا إليهم، وليس إلى تاريخهم كما عاشوه في الحقيقة» (Wilmsen 1989: 3).

---

(26) ينادي هذا المذهب بتعديل وتنقيح الماركسية، وينحرف عن المذهب والنظرية والممارسة الماركسية، على وجه الخصوص الميل إلى تفضيل الإصلاح على التغير الثوري (المترجم).

ويؤكد أصحاب مذهب التقليدية مثل لي على الاستمرارية الثقافية والتكامل الثقافي لجماعات البوشمن. وينظرون إلى البوشمن باعتبارهم ورثة المعرفة البيئية المحلية القديمة، وتقنيات الصيد، والممارسات القرابية، والمعتقدات الدينية، وهلمّ جراً. أما التنقيحيون (Revisionists) من أمثال ويلمسِن فيبخسون التأكيد على هذه الجوانب لصالح الاهتمام بتكامل الأبنية الاقتصادية - السياسية الأفريقية الجنوبية التي يُنظر إليها ككل متكامل. ومما يثير السخرية، أن الفريقين يزعمان انحدارهما فكرياً من ماركس، وينظر كل منهما إلى اتجاههما على أنه اتجاه واحد يفسر العمليات الاجتماعية.

أوبيسيكر في مقابل ساهلِنز: موت كابتن كوك

يتصل الجدل الثالث بمشكلة تاريخية شائكة ومحيرة مؤداها: لماذا عمد محاربو هاواي، في يوم 14 شباط/ فبراير عام 1779 إلى قتل كابتن جيمس كوك والفتك به عند رجوعه إلى الجزر؟ وحتى يومنا هذا ساهم مارشال ساهلِنز وغاناناث أوبيسيكر بحوالي ست مقالات منشورة تتناول المشكلة وتتعاطى معها (انظر على وجه الخصوص: Sahlins 1981, 1985: 104–35; 1995; Obeyesekere 1992)، كما أن هناك مجموعة أخرى ناشئة من المؤيدين والنقاد المعلقين على هذا الجدل (انظر على سبيل المثال: Borofsky 1997, Kuper 1999: 177–200).

يتبنى ساهلِنز، الأنثروبولوجي الأميركي الأعلى مقاماً الذي تخصص في دراسة بولينيزيا، وجهة نظر بنائيّة (أو عملياتية - بنائيّة) بالأساس. ويجادل بأن كابتن كوك كان ضحية تماثل خاطئ، وقربان شعائري. إذ بلغ كابتن كوك جزر هاواي لأول مرة في كانون الثاني/ يناير عام 1778 في ذروة الاحتفالات السنوية بإله الإخصاب لونو (Lono)، وعاد بعد مرور عام على هذا التوقيت. فظنه سكان جزر هاواي لونو، وذلك على ما يذهب ساهلِنز، لذا أجلّوه واحترموه كما ينبغي لهم أن يحترموا ويجلوا إلههم[27]. بعد ذلك بفترة قصيرة تأهب لمواصلة رحلته، غير أن عاصفة اضطرته إلى

(27) اتفق معظم المؤرخين على أن كوك كان يعامل إلى حد ما على أنه تجسيد للونو. وهنا يقـــرر رالف سيمبسون كونكندال (Ralph Simpson Kuykendall) في كتابة **مملكة هاواي** (1957) أن تعريف كوك على أنه لونو: «كان فكرة منطقية، ذلك أنه (كوك) كان يأتي في كل مرة أثناء موسم ماكاهيكي - موسم أو مهرجان للاحتفال بالعام الجديد في هاواي - وكان لونو... إله الماكاهيكي. وكان منتشراً في أوساط أهالي هاواي تقليد يفيد بأن لونو قد ذهب إلى ماكاهيكي، وكان من المفترض الآن أنه قد عاد. وكانت أشرعة السفن الأجنبية تشبه نسيج كابا (Kapa) المرتبط بصورة لونو، والطريقة البطيئة التي أبحر بها أسطول =

العودة. وكانت عودته في ذلك الوقت غير متوقعة من غير شك. الأكثر أهمية من ذلك أن تلك العودة جاءت على وجه التحديد في وقت خاطئ من العام بالنسبة للإله. وحينئذٍ كان أحد التابوهات فاعلاً أو نافذ المفعول، تبعاً للتغير في الدورة الشعائرية، وكان الملك قد انطلق إلى داخل الجزر. وقد أفضى رسو كابتن كوك وبحثه عن الملك إلى وقوع مناوشات وصدامات بين بحارته وسكان الجزر المحليين، وموت أحد الزعماء المحليين. وكان ذلك الفعل انعكاساً أو انقلاباً للشعيرة في هاواي، وبات موت «لونو محتوماً وإلزاماً».

يفسر أوبيسيكر، الأنثروبولوجي السيريلانكي الذي تخصص في دراسة الدين (وعمل بجامعة برينستون)، طريقة يمكن من خلالها اعتبار البرهان الذي ساقه ساهلِنز أسطورة إمبريالية غربية. وقرر أن سكان جزر هاواي عاملوا كابتن كوك باعتباره رئيساً لا باعتباره إلهاً. وكان كابتن كوك في رأي أوبيسيكر، «متحضراً» أصبح «متوحشاً» أو «همجياً»، وذلك عندما أخطأت رحلته وجهتها. والأكثر من ذلك، في رأي أوبيسيكر، أن ساهلِنز هو صانع أسطورة، أقام أسطورته عن كوك على أساس افتراض خاطئ مؤداه أن لدى سكان جزر هاواي عقلية بنائيّة لأنهم في الحقيقة عقلانيون براغماتيون. وعلى شاكلة ساهلِنز، يهتم أوبيسيكر بالعلاقات القائمة بين الثقافة والعملية التاريخية، لكن جوهر اهتمامهما مختلف تماماً. ومن بعض النواحي، يركّز أوبيسيكر اهتمامه، إلى حد ما، على الثقافة الغربية، وعملية الاستكشاف والاستعمار، في حين يركّز ساهلِنز اهتمامه، بلا جدال، على الثقافة الهاوايية والعملية الشعائرية الهاوايية.

ولا تتم المجازفة في هذه الحالة بالحقيقة التاريخية فحسب. ولا يقتصر الأمر كذلك على الكيفية التي يتم بمقتضاها تفسير الدليل بقصد فك شيفرة وفهم إحدى إثنوغرافيات القرن الثامن عشر التي اتخذت من جزر هاواي موضوعاً. وبدا أن جوهر القضية أو الموضوع ينضوي على بعدين: الأول أن القضية تتصل بالتقابل والتضاد بين الـ «نحن»، والـ «هم»، والذي يسعى أوبيسيكر إلى تفكيكه، والبعد الثاني: أنها ترتبط بقضية «من يمكنه أن يتحدث نيابة عن من»؟ فهل يعتبر أوبيسيكر «صوتاً محلياً» مشروعاً وبديلاً لأنه يأتي من ثقافة كانت،على شاكلة الثقافة الهاوايية، عرضة للظلم

= كوك على طول سواحل الجزر المتنوعة أوحت بقدر ليس بالقليل بتقدم الإله حول الجزيرة في أثناء مهرجان ماكاهيكي» (انظر، آدم كوبر، **الثقافة – التفسير الأنثروبولوجي**، ترجمة تراجي فتحي (الكويت: عالم المعرفة، 2008)، العدد 249، آذار/ مارس، ص 195– 196) (المترجم).

الاستعماري؟ وهل بالغ في إنكار ساهلِنز واعتماده الواضح الدقيق على المصادر ذوات الصلة بالموضوع، وقدرته على إنجاز تحليل كفء؟

شكلت هذه التساؤلات، التي تمت مقاربتها على نطاق واسع، الفكرة الرئيسية في النقد ما بعد الحداثي، الذي حلّ في الثمانينيات محل الماركسيّة باعتبارها التحدي الرئيسي لمسارات البحث التقليدية. وتتضمن تلك التساؤلات أحد أهم المناقشات المركزية في الأنثروبولوجيا المعاصرة. وزيادة على ذلك، يقرر كثيرون، في الحقيقة، أنه الجدل الأنثروبولوجي الدائر في كل العصور. فهل بمقدور الأنثروبولوجيا أن توفر بحوثاً علمية موضوعية عن الثقافات الأخرى والفعل الاجتماعي في تلك الثقافات، أم أن الذاتية الضمنية، التي يتعين توضيحها وإبرازها، هي قدر الأنثروبولوجيا الأبدي؟

خلاصة ختامية

تمثل المنظورات المتمركزة حول الفعل، والعملياتية، والماركسيّة، ذروة التقليد «الاجتماعي» في الأنثروبولوجيا. ويبين أن تلك المنظورات، خصوصاً الماركسيّة، تنضوي على عناصر من كافة الاتجاهات السابقة. على سبيل المثال، تضرب «نظرية «إبرام الصفقات السياسية بجذورها في أفكار مالينوفسكي عن التنظيم الاجتماعي، وتمتد هذه الجذور إلى علم اجتماع زيمل وفيبر. وتؤكد الاتجاهات المختلفة للماركسيّة، بصورة متنوعة، على التطور الاجتماعي، والانتشار (العولمة)، والوظيفة، والبناء، وحتى الانعكاسية[28]. وعن النقطة الأخيرة، على سبيل المثال، يقرر هينِدِس

(28) اليوم يتمسك البعض بالمصطلحات الماركسية الكلاسيكية – ومن هؤلاء الشكليين مثل موريس غودلير ولويس ألتوسير. كما أن هناك ماركسيين ذوي نزعة تأويلية، يلتزمون بالإطار الفكري الماركسي الواسع، ويحاولون في الوقت عينه وفي إطاره الكشف، بمصطلحات ثقافية وتجريبية، معنى ودلالة مصطلحات مثل أسلوب الإنتاج أو فيتيشية السلع أو علاقات وقوى الإنتاج في ظل الأوضاع والظروف العالمية المتغيرة والمختلفة. ومع ذلك باتت صفة ماركسي ذاتها طموحة الآن. وبرغم استخدام الأفكار الماركسية على نطاق واسع في الفكر الاجتماعي، فإنها لم تعد ترتبط بروابط نموذجية إرشادية بالماركسية الكلاسيكية. وتتميز الكتابة الماركسيّة الآن بصبغة إمبيريقيّة، إثنوغرافيّة/ توثيقيّة جديدة خاصة. ويعد ذلك انتشاراً متوقعاً للأفكار عبر الحدود في فترة القطيعة مع أساليب النموذج الإرشادي للتفكير الاجتماعي إذ صارت المسلمات القديمة عائقاً أمام المرونة وتداخل وتقاطع الاتجاهات الفكرية وتكاملها. وبرغم ديمومة الماركسية كنسق فكري وتصوري، أصبح من الصعب – في الواقع – التعرف على الماركسيين وتحديد تقليد وصيغة معاصرة للماركسية (المترجم)، انظر: G. E. Marcus and M. J. Fischer, eds., *Anthropology As Cultural Critique, An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 11–12.

وهيرسْت. في نقدهما الذاتي (Auto-Critique) (7 :1977) أن النظريات توجد فقط في السياق الذي يتم فيه التعبير عنها: وعلى ذلك تكون أفكارهما الماركسيّة، في الحقيقة، نتاجاً للكتابة عن تلك الأفكار.

ومن الواضح، أن نظرية إبرام الصفقات السياسية، والعملياتية، والتنويعات المتمايزة للماركسيّة، هي منظورات مركبة. حتى «مدرسة مانشستر» احتوت على مزيج من الأفكار وتنوع من الاهتمامات، من الشعيرة إلى العمليات القانونية، ومن الأبنية الرمزية إلى العلاقات بين البيض والسود في المستعمرات البريطانية في أفريقيا الوسطى والجنوبية.

وفي الفصول التالية سوف نوجه انتباهنا بعيداً عن التقاليد «الاجتماعية» باتجاه التركيز على التقاليد «الثقافية». وبالطبع ليس ثمة انفصال جوهري وتام بين التقاليد الاجتماعية والثقافية. فالاختلاف اختلاف في التأكيد: سواء انصب التأكيد على فهم المجتمع الذي ينبغي أن يكون غايتنا وهدفنا الأسمى، أو فهم التفكير، أو العالم الرمزي، أو الاتصال، أو مكان الأنثروبولوجي ورؤيته للعالم في علاقتها برؤية العالم لدى «الآخر» الغريب.

قراءات إضافية:

The classic transactionalist monograph is Barth's *Political Leadership among Swat Pathans* (1959). Diverse Manchester enthographies include Gluckman's *Custom and Conflict in Africa* (1955) *and* Turner's *Schism and Continuity in an African Society* (1957). An excellent example of Structural- Marxist ethnography is Godelier's *The Making of Great Men* (1986 [1982]).

For a review of the Manchester school, see Richard Werbner's The Manchester School in South – Central Africa (1984). Important edited collections respectively on transactionalism and Marxism include Kapferer's *Transaction and Meaning* (1976) and Bloch's *Marxist Analysis and Social Anthropology* (1975). For Commentaries on Kalahari debate, see, e.g., those by Kuper (1992) and Shott (1992). On the Hawaiian debate, see Borofsky (1997).

For a comprehensive review of theoretical developments from the 1960s to the1980s, including those in Marxist Anthropology, see Sherry Ortner's essay Theory in Anthropology Since the Sixties (1984). Bloch's *Marxism and Anthropology* (1983) provides a history of Marxist ideas in social anthropology. The review by O'Laughlin (1975) gives an overview of approaches in the Marxist tradition, while Legro's (1977) Critique of Evolutionist Cultural Ecology represents a good picture of the differences between Marxist and non – Marxist understandings of productive forces.

الفصل السابع

من النسبيّة إلى العلم المعرفي

يحدد ميلفورد سبيرو (Melford Spiro) (1992)، أحد نقاد النسبيّة الثقافية المعاصرة العديدين، ثلاثة أنماط: النسبيّة الوصفية، والمعيارية، والإبستيمولوجية[1]. ومن المفيد اتباع تصنيفه هذا، وفيما يلي أعرض بإيجاز لكل نمط منها.

ثمة حقيقة مؤداها أن الثقافات تختلف الواحدة منها عن الأخرى. وبدرجات متباينة من الحماسة والتعصب، كان الأنثروبولوجيّون منذ نهاية القرن التاسع عشر «حتميين ثقافيين»، يقررون أن الثقافة ذاتها (وليست البيولوجيا فحسب) تنظم الوسائل التي يُدرك بواسطتها البشر العالم. وكانت النتيجة الطبيعية لذلك أن التباين الثقافي يفرز إدراكات اجتماعية ونفسية مختلفة لدى الشعوب المختلفة، ويطلق على هذا الموقف مصطلح النسبيّة الوصفية. والواقع أن مدارس الأنثروبولوجيا كافة تبدي على الأقل قبولاً والتزاماً بشكل خافت من أشكال النسبيّة الوصفية.

---

(1) ويقرر مارك وايتيكر (Mark Whitaker) وجوب التمييز بين ثلاثة أنواع من النسبية الأنثروبولوجيّة: (1) النسبية الثقافية الكلاسيكية، (2) النسبية الأخلاقية، (3) النسبية الإبستيمولوجيّة أو المعرفيّة. وتنضوي النسبية الثقافية الكلاسيكية على فكرتين أساسيتين: 1- تعتبر الاختلافات السلوكية بين الجماعات المتباينة نتاجاً للتباين والتغاير الثقافي أكثر من أي شيء آخر. 2- تستحق هذه الاختلافات الاحترام، وأن تُفهم ويُنظر إليها وفقاً لمصطلحاتها الخاصة. ويرفض هذا الشكل من النسبية العموميات أو فكرة تفوق ثقافة على أخرى. أما النسبية الأخلاقية فتؤكد أن فكرة إصدار أحكام أخلاقية عامة عبر ثقافية تعد فكرة غير منطقية وغير عادلة لأن القيم الأخلاقية هي نتاج للتاريخ التطوري الفذ لكل ثقافة، ويمكن الحكم عليها فقط على ضوء علاقتها بهذا التاريخ، يعني ذلك أنه لا وجود لحقائق أو قيم مطلقة، فالحقائق والقيم نسبية ومشروطة ثقافياً أو محددة بالثقافة. أما النسبية الإبستيمولوجيّة فيطلق عليها أحياناً «النسبية المعرفيّة»، وتؤكد على أن أنساق المعرفة التي تتميز بها ثقافات مختلفة هي أنساق لا قياسية (Incommensurable) بمعنى أنها غير قابلة للمقارنة أو الترجمة، أنها متفردة، ومتميزة كلية، وتؤكد أيضاً على أن الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة يعيشون في عوالم معرفية مختلفة وحقيقية بصورة متساوية. وبهذا يصبح التعميم مستحيلاً. وتشكل النسبية المعرفيّة نواة الكثير من الاتجاهات الهرمينوطيقا، والانعكاسية، وربما النسوية، والدراسات الثقافية، وما بعد البنائية خاصة رفضها لوجود أسس إبستيمولوجية عامة (المترجم)، انظر: P. Whitaker Mark, «Relativism,» Quoted in: Barnard Alan and Spencer Jonathan, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 1996), pp. 478 - 481.

وتتخذ النسبيّة المعيارية خطوة إضافية في تأكيدها على أنه نظراً لأن الثقافات تصدر أحكاماً على بعضها البعض على أساس معاييرها الداخلية الخاصة، فإنه ليس ثمة معايير عامة أو عالمية للحكم فيما بين الثقافات. وباستطاعتنا، في إطار النسبيّة المعيارية، أن نميز شكلين متمايزين من الناحية المنطقية: النسبيّة المعرفية، والنسبيّة الأخلاقية. تتعلق النسبيّة المعرفية بالافتراضات الوصفية، كافتراض «أن القمر مصنوع من الجبن الأخضر»، أو «أن موسيقى البوب تسبب آلام الصداع». وتؤكد أنه بلغة الحقيقة والزيف، تكون المقولات عن العالم مشروطة ثقافياً، لذلك تكون المقولات غير المشروطة ثقافياً ببساطة غير ممكنة الموجود. وتتعلق النسبيّة الأخلاقية بالافتراضات التقييمية، مثل «القطط أكثر جمالاً من الكلاب»، أو «أنه من الخطأ أن تأكل الخضروات». وتقرر أن «الأحكام الجمالية والأخلاقية يتعين تقييمها وتقديرها بمصطلحات القيم الثقافية الخاصة لا بلغة القيم الثقافية العالمية». يستتبع ذلك بالضرورة القول بأنه بمصطلحات اجتماعية وسيكولوجية، يتعين أيضاً الحكم على كل من السلوك الملائم وعمليات التفكير (العقلانية) وفقاً للقيم الثقافية. وقد اعتنق بواس وأتباعه، وبدرجة أقل إيفانز بريتشارد وأتباعه، آراء النسبيّة المعيارية وخصوصاً النسبيّة المعرفية.

وتتخذ النسبيّة الإبستيمولوجية من الشكل الأكثر تطرفاً من النسبيّة الوصفية منطلقاً لها. وتجمع بين موقف حتمي ثقافي متطرف ورؤية مؤداها أن التنوع الثقافي لا محدود من الناحية الواقعية. ومن الضروري هنا التمييز بين الحتمية الثقافية الكلية أو الشاملة (التي تؤكد أن هناك نمطاً ثقافياً عالمياً، ولكنه إنساني بصورة فذة تتنوع بداخله الثقافات وتتباين، والمقصود «الوحدة النفسية» للجنس البشري)، والحتمية الثقافية الخاصة (التي تنكر وجود ذلك النمط). يعتنق أصحاب النسبيّة الإبستيمولوجية مبدأ الحتمية الثقافية الخاصة. ويؤكدون على أن الطبيعة الإنسانية والعقل البشري متغايران ثقافياً. وبناءً عليه يزعمون أن التعميمات بشأن الثقافة، والنظريات العامة في الثقافة، خاطئة ومغلوطة.

سوف توجه الاهتمامات الرئيسية لهذا الفصل إلى «النسبيّة» بوصفها المصطلح الذي تبلور وصيغ معناه قبل ظهور ما بعد الحداثة، وكذلك الفروع التي من أبرزها الأنثروبولوجيا المعرفية؛ وبعض التيارات المعادية للنسبيّة. لقد كان فرانز بواس هو النسبي الرئيسي الأول في الأنثروبولوجيا، والذي تنتمي أفكاره بالأساس إلى النمط النسبي الوصفي. واعتنق تلميذه، عالم اللغة الهاوي، بنجامين لي وورف (Benjamin

Lee Whorf)، شكلاً من النسبيّة المعرفية، كما فعل الجيل التالي من الأنثروبولوجيين المعرفيين وعلماء دراسة أنساق التصنيف الشعبي (Ethnoscience). وبأسلوب مميز ارتبطت الأنثروبولوجيا النفسية لمدرسة «الثقافة والشخصية» بالنسبيّة الأخلاقية. ويبدو حضور النسبيّة الإبستيمولوجية قوياً في الأنثروبولوجيا اليوم، انبثقت خلال الثلاثين عاماً الأخيرة على أيدي كثرة من المفكرين في بلدان مختلفة. ولعل كليفورد غيرتز هو أشهر أنصار النسبيّة الإبستيمولوجية، لكن يدافع المفكرون التأويليون وما بعد الحداثيون عن رؤى أكثر راديكالية. وسوف نعود إلى النسبيّة المعرفية الراديكالية في ثنايا الفصل العاشر.

فرانز بواس وصعود النسبيّة الثقافية

نشأت النسبيّة الثقافية الكلاسيكية من أعمال فرانز بواس وتلامذته. وكانت خلال النصف الأول من القرن العشرين النموذج الإرشادي الغالب في الأنثروبولوجيا الأميركية. وقد أكد بعض أنصارها (بمن فيهم بواس نفسه) على ثراء الثقافات التي عادة ما اعتُبرت في ذلك الوقت ثقافات «بدائية»، كما استعمل عديدون (بمن فيهم بواس أيضاً) الأيديولوجيا النسبيّة للبرهنة على معاداتهم العنصرية، ونزعة معاداة السامية، والتعصب القومي[2]. في حين طور آخرون أفكارهم عن طريق دراسة العلاقة بين اللغة والثقافة، ولا يزال آخرون يطورون أفكارهم عن طريق دراسة الجوانب النفسية للثقافة.

---

(2) تبلورت النسبية الثقافية الكلاسيكية كرد فعل للنظرية التطورية الثقافية والنظريات القومية، التي جسدت التمركز حول السلالة، والعمومية. وتحمل النسبية الثقافية معاني التسامح، واحترام خصوصية الثقافة وحقوق الإنسان. ويراها البعض رديفاً لنزعة الشك والعدمية، ويرى ميرفي أنها غير مسؤولة من الناحية الفكرية، ومتمركزة حول السلالة نظراً لأنها توحي بأن التقليد الليبرالي هو الأفضل. ويُنظر إلى النسبية الثقافية عبر مناظير مختلفة باعتبارها نظرية للمعنى الإنساني، أو نسقاً أخلاقياً، أو رؤية خاصة للعالم والطبيعة الإنسانية، أو منهجاً للبحث بل وحتى مبدأ منهجياً، بمعنى أن الباحث في مراقبته لثقافة معينة يتعين عليه تنحية أحكام القيمة. وترتكز النسبية الثقافية الكلاسيكية على فرضية محورية مؤداها أن تفسير الثقافة يجب أن يتم في ضوء السياق الثقافي الذي توجد فيه، وأن للثقافة حياة خاصة بها بعيداً عن حامليها. وبذلك تصبح الطبيعة الإنسانية طبيعة ثقافية. ويذهب البعض إلى أنه في حين تنتج الثقافة البشر، فإن البشر لا ينتجون الثقافة، وأن من الضروري دراسة الثقافة وفقاً لمصطلحاتها الخاصة. وبذلك تصبح الثقافة المصدر الوحيد لصحة أي حكم أخلاقي، وتلك رؤية تعرف بالنسبية الثقافية الراديكالية (المترجم)، انظر: Rentlen Alison Dundes, «Relativism and the Search For Human Rights,» *American Anthropologist*, vol. 90, no. 1, pp. 57-58, 63.

ولد فرانز بواس في ويستفاليا[3] (Westphalia) في العام 1858. ودرس الفيزياء والجغرافيا في هيدلبرغ وبون، ونال درجة الدكتوراه من جامعة كييل (Kiel) في العام 1881. وقيل إن البحث الذي نال عنه درجة الدكتوراه، وتناول فيه مشكلة لون المياه، قد قاده مباشرة إلى اهتمام بذاتية الإدراك. وفي عام 1883، بدأ دراسته الحقلية لأفراد جماعات الإنويت[4] (Inuit) بجزيرة بافن، وذلك بقصد مقارنة بيئتهم الطبيعية، التي دُرست «بطريقة موضوعية»، بمعرفة أفراد تلك الجماعات عن البيئة الطبيعية. وسرعان ما أدرك بواس أهمية الثقافة بوصفها القوة المحددة للإدراك، ورفض بناءً على ذلك اتجاه الحتمية البيئية المطلق الذي اتخذه إطاراً نظرياً موجهاً لبحثه. وبدأ أيضاً في تعلم اللغة المركّبة لشعب جزيرة بافن، وسجل الفولكلور وعناصر أخرى من ثقافة هذا الشعب، ونشر في آخر الأمر تقارير عن دراساته وبحوثه باللغتين الألمانية والإنجليزية. وقد عاد فرانز بواس إلى ألمانيا في عام 1884، وبدأ في العام التالي دراسة ثقافات الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية، في البداية عن طريق المجموعات المتحفية بألمانيا وبعد ذلك، من عام 1886، عن طريق دراساته الحقلية في الساحل الشمالي الغربي.

وقام بواس بالتدريس في جامعة كولومبيا بنيويورك من عام 1896 إلى عام 1936، وسرعان ما صار القسم الذي ينتمي إليه مركز البحث الأنثروبولوجي في الولايات المتحدة. وقد رفض النظرية التطورية غالباً على أساس أن المهمة الأولى للأنثروبولوجيين هي ضرورة اكتساب الخبرة المباشرة عن ثقافات أخرى، لا أن تكون صياغة تخمينات وافتراضات عن ماضي تلك الثقافات. كذلك رفض فكرة التفوق السلالي والثقافي المتضمنة في الكتابات التطورية. وقاوم ذلك بتأكيد على الإثنوغرافيين الذي يجرون دراساتهم الحقلية للغة المحلية (الأصلية)، باستخدام هذه اللغة، ومن ثم يحصلون على النظرة الداخلية للثقافة قيد الدراسة.

والآن ربما يبدو عنوان أكثر كتبه شهرة وذيوعاً، **عقلية الإنسان البدائي** (*The Mind of Primitive Man*) (Boas 1938 [First Edition 1911])، تطورياً

(3) إحدى المقاطعات السابقة في الشمال الغربي لألمانيا (المترجم).

(4) جماعات الأسكيمو التي تقطن منطقة تمتد من غرينلاند بشمال شرقي أميركا الشمالية (وتنتمي إلى الدانمارك) إلى المنطقة القطبية الغربية بكندا (المترجم).

وجنسوياً (يرتكز على التمييز بين الذكور والإناث)، والحقيقة أن هذا الكتاب قد كُتب بقصد معارضة نزعة التمييز العنصري الناشئة في أميركا والعالم. ويؤكد فرانز بواس أن «السلالة البيضاء» ليست متفوقة من الناحية العقلية، لكنها لا تعدو أن تكون أكثر تقدماً عن «السلالات» الأخرى. ويستشهد على ذلك بحقيقة أن أمماً عديدة قد قدمت إسهامات لصوغ جذور الحضارة العالمية. وعلى الرغم من أن بواس يقبل ظاهرياً بعض جوانب النظرية التطورية في تصوره «لتقدم الثقافة»، فإنه يرفض أي أساس بيولوجي للثقافة رفضاً كلياً. وفي رأيه أن اللغة توجد مستقلة عن «السلالة»، وأن الثقافة أكثر استقلالية. ويشير كذلك إلى افتقار البيانات والمعلومات التي تُستعمل لدعم التطورية، والتي يُعتمد عليها للمقارنة. ويعرف «البدائيون» بطريقة تخلو من إصدار الأحكام: «البدائيون أناس تتميز أساليب حياتهم بالبساطة والانتظام (الاتساق)، وتتسم مضامين وشكل ثقافتهم بالضآلة والتناقض من الناحية الفكرية أو العقلية» (Boas 1938: 197). ويواصل موضحاً أن الشعوب المختلفة هي شعوب بدائية أو متقدمة من أوجه مختلفة. فسكان أستراليا الأصليين فقراء فيما يتعلق بالثقافة المادية، لكن يمتلكون بناءً اجتماعياً مركباً. وينتج هنود كاليفورنيا أعمالاً فنية رائعة، لكن ثقافتهم تفتقر إلى التعقيد بطرق أخرى. ويشبه هذه الاختلافات بتلك الاختلافات القائمة بين الفقراء والأثرياء في أميركا وأوروبا. ويضيف أنه لا وجود لجماعة أو لشعب لم تطاله تأثيرات خارجية أو من جماعة أخرى، ويخلص إلى أن محاولة تعيين ثقافة كلية وعزوها إلى فئة «بدائية» أو «متحضرة» هي محاولة حمقاء مشوّهة.

إن معظم أعمال بواس ذات طبيعة خاصة مميزة، وذلك في مقاربتها لموضوعات مثل الفن، والأسطورة، واللغة، لكنة كثيراً ما وجه مناقشاته الأنثروبولوجيّة إلى الجمهور العام. وقد كان تأثيره هائلاً عميقاً، يرجع ذلك في جانب فيه إلى احتكاره المبكر لتدريب وتأهيل طلاب الدراسات العليا في الأنثروبولوجيا بأميركا الشمالية، وكذلك إلى غزارة إنتاجه وكتابته الإنجليزية السلسة البسيطة. والواقع أن بواس قد كتب عدداً قليلاً من الكتب، مفضلاً كتابة مقالات قصيرة موجزة (سطر منها ما يزيد على 600 مقال). جاء أفضلها وأكثرها تأثيراً متضمناً في مجموعتين، الأولى نُشرت في حياته (Boas 1940) والأخرى جُمعت وصُنفت بعد انقضاء أعوام عديدة على

وفاته على يدي أحد معجبيه[5] (Stocking 1974). تُوفي فرانز بواس يوم (21) كانون الأول/ ديسمبر عام 1942 أثناء حضوره مأدبة أُقيمت على شرفه. وكانت آخر الكلمات التي تلفظ بها، «إن عندي نظرية جديدة في السلالة...»، وقبل أن ينتهي، هوى أرضاً ووافته المنية بين يدي الشخص الجالس إلى جواره - البنائي الفرنسي العظيم، كلود ليفي ستراوس.

---

(5) ترك فرانز بواس ونظريته النسبية الثقافية بصماته على التصورات والممارسات الأنثروبولوجيّة للأجيال المتعاقبة. وبلغت نظريته أوج تأثيرها في النظرية الأنثروبولوجيّة المعاصرة. وتتخذ النسبية الثقافية اليوم صوراً مختلفة منها: الأنثروبولوجيا الرمزية والتأويلية والاتجاه النصي (Textualism). وتشكل النسبية الثقافية لديه الأساس المعرفي لنظرية ما بعد الحداثة التي يُعتبر أنصارها بواسيّين جدد. وتؤشر النسبية الثقافية في الأنثروبولوجيا المعاصرة على أنه «لا يمكن لتقليد (تراث) ثقافي معين أن يحوي ويتضمن - من الناحية التحليلية - خطاب تقليد (تراث) ثقافي آخر. وترتكز الأنثروبولوجيا الثقافية منذ التسعينيات على منظور النسبية الثقافية الراديكالية. ويندرج تحت هذا المنظور النظرة إلى هدف الأنثروبولوجيا على أنه فهم معاني الظواهر الثقافية المتفردة. وتعرف أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة بأنها نسبية ومشروطة ثقافياً، ومن ثم تدعم الاتجاهات التأويلية وتنبذ الاختزال جانباً. ويتساوق تفضيل أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة للنسبية البواسيّة مع تأكيدها على الاختلاف أو منطق الاختلاف، ورفضها التفسيرات الشاملة والتعميمات العريضة، كما يتوافق مع معاداتها كافة صور الإطلاقية، خاصة إطلاقية الحقائق. إذ تقرر أن حقيقة أو خطأ مقولات معينة أمر نسبي من الناحية الثقافية. وتتخذ النسبية الثقافية ما بعد الحداثية موقفاً معادياً للموضوعية والتراث العقلاني الحديث الذي يؤكد على أن العلم نسق فذ متميز من أنساق المعرفة. وتشير إلى أن العلم في ذاته هو نتاج ثقافي واجتماعي، ومن ثم تكون كل دعاوى المعرفة والأرصاد الإنسانية للواقع الثقافي الاجتماعي دعاوى وأرصاد حقيقية بصورة متساوية. وبناءً عليه تصير كافة أنساق المعنى ورؤى العالم، التي ينتجها البشر، متساوية. يعني ذلك التخلي والإطراح الكلي لمشروع الحداثة الذي أفرزه فكر التنوير. وتحاجج النسبية الثقافية ما بعد الحداثية بتعذر تحييد إنسانيتنا وذاتيتنا في البحث الإثنوغرافي، أو أن ننتج نظريات كبرى تقودنا مباشرة إلى الحقيقة. علينا إذن أن نعترف بحضور ومشروعية أساليب وطرائق أخرى للمعرفة والحياة، أو على حد تعبير جان فرانسوا ليوتارد: «لندع ألف زهرة تتفتح». ووفقاً لهذه الرؤية تصير المعرفة العلمية الموضوعية نسقاً ضمن أنساق أخرى للمعرفة لا يتميز عنها أو يسمو عليها. لقد انتُقدت الموضوعية بشدة في الكتابات الحديثة التي تتناول الخبرة الإثنوغرافية، وبرزت إثنوغرافيا سردية حوارية لا يحتل فيها الإثنوغرافي مكانة متميزة. شكك النقاد في قدرة النسبية الثقافية على تفسير وفهم الثقافات، وارتأوا أنها تحولت إلى نوع من العدمية والإطلاقية، الأيديولوجيا التي تناصبها العداء، واستحالت كذلك إلى رفض قاطع لكافة المبادئ الأخلاقية، والاختزالية العقلانية. ينذر ذلك بتدمير أهداف الأنثروبولوجيا العلمية التي تتحدد في الوصول إلى قوانين وصياغة تعميمات. وينضوي مبدأ التكافؤ أو المساواة القيمية - مرتكز النسبية الثقافية - على مخاطر وإشكاليات جمة (المترجم)،

انظر: S. Sangren, «Rhetoric and the Authority of Ethnography, Postmodernism and the Social Reproduction of Texts,» *Current Anthropology*, vol. 29, no. 3 (June 1988), p. 421, and P. M. Rosenau, *Postmodernism and Social Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 115-116.

الثقافة والشخصية

كانت الثقافة الاهتمام المجرد الدائم الذي انشغلت به الأنثروبولوجيا الأميركية ابتداءً من بواس وحتى غيرتز (مع الابتعاد الحديث عن التجريد الاستاتيكي وتفضيل اتجاه أكثر دينامية). ولا يعني ذلك أن هناك دوماً تماثلاً واتفاقاً على مفهوم «الثقافة». ويورد ألفريد كروبير وكلايد كلاكهون (1952)، في مقاربة مسحية إجمالية شهيرة، ما يربو على مائة تعريف صاغها أنثروبولوجيّون وفلاسفة ونقاد للأدب، وآخرون. ويقسمان التعاريف الأنثروبولوجيّة إلى ست مجموعات: التعاريف الوصفية (وتستند إلى المضمون)، والتعاريف التاريخية (وتؤكد على التقليد أو التراث)، والتعاريف المعيارية (وتؤكد على القواعد)، والتعاريف النفسية (وتركز على فكرة التعلم أو حل المشكلة)، والتعاريف البنائيّة (ذات الصلة بفكرة النمط)، والتعاريف الوراثية (على سبيل المثال، القول بأن الثقافة نتاج للطبيعة الإنسانية أو أنها ببساطة سمة تفتقدها الحيوانات غير الإنسانية). وأقرر أن ما يتمخض عن المسح الذي قدماه هو المدى الاستثنائي للمنظورات إلى الأشياء التي تشكل الثقافة. ومن المثير للسخرية، مع ذلك، أن أفكار بواس وأتباعه ليست هي ما يتذكره معظم طلاب الأنثروبولوجيا، وإنما تعريف تايلر (الوصفي) للثقافة: «باعتبارها ذلك الكل المركب الذي يشتمل المعرفة، والمعتقد، والفن، والدين، والأخلاق، والعادة، وأية إمكانيات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع» (Tylor 1871, 1: 1).

وعلى الرغم من أن تعريف تايلر قد ظل راسخاً في بحوث الثقافة على الصعيد النظري التجريدي، فإن منظور روث بنكث نشأ وبدا حاسماً فاصلاً بالنسبة لهذا التعريف بوصفه مفهوماً أنثروبولوجياً جوهرياً. ويعتبر كتابها **أنماط الثقافات** (*Patterns of Culture*) (1934) النص الرئيسي لديها، وقد كُتب بلا ريب تحت إشراف فرانز بواس مع تأكيد قوي على الجوانب النفسية بدرجة تفوق ما أبدته أعمال فرانز بواس من تأكيد على تلك الجوانب. تلقت روث بينيدكت تعليمها الجامعي في الأدب، وكان الشعر هو اهتمامها وشاغلها الباكر. ولم ينقضِ وقت طويل على بداية اهتمامها بالأنثروبولوجيا في العام 1919، حتى توصلت إلى استنتاج مؤداه أن زملاءها قد أجروا الأنواع الخاطئة من المقارنة كافة. وقررت أنه على غرار الشعر الذي ينبغي تحليله في سياقه الثقافي، يتعين النظر إلى عناصر الثقافة في ضوء الثقافة في كليتها وشمولها. وقد آثرت بينيدكت ليس المقارنة بين مصطلحات القرابة أو أساليب صناعة الفخار،

ولكن المقارنة بين ثقافات كلية يُنظر إليها عبر فهم «حوافزها الغالبة». وفي دراستها «أنماط الثقافات»[6]، تقارن بين ثلاثة شعوب، الزوني (Zuni) في نيوميكسيكو (وقد تناولتها بالدراسة روث بَنــزِل (Ruth Bunzel)، وفرانك كوشنغ (Frank Cush-ing، وآخرون)، والكواكيوتل (Kwakiutl) في جزيرة فانكوفر[7] (وقد قام بالدراسة فرانز بواس)، والدوبوانس (Dobuans) في ميلانيزيا (وقد قام بالدراسة ريو فورشن (Reo Fortune)). وخلصت إلى نتيجة مؤداها أن السلوك السوي في ثقافة معينة لا يعد كذلك في ثقافة أخرى. حتى الحالات النفسية تحددها الثقافة.

ويعد الزوني شعباً محافظاً (Cermonious). يقدّرون ويثمّنون الاعتدال (الرزانة)، والسلام (اللاعدوانية) ويضفون عليهما أهمية تفوق ما يضفونه على كافة الفضائل الأخرى. وعند الزوني عبادات الشفاء، والشمس، والفيتشات المقدّسة[8] (Fetishes)، والحرب، والموتى، وهلمّ جراً. ولكل عبادة أشخاص كهنوتيين يقومون عليها، يؤدون طقوساً متنوعة وفقاً لتقويم موسمي. وتعتبر تفصيلات تلك الطقوس هامة. فإذا وقع خطأ عند أدائها، يجلب ذلك عواقب معاكسة وكارثية: على سبيل المثال إذا تلا كاهن صلاة أو تعويذة المطر بطريقة خاطئة، فإن الطقس سوف يكون على الأرجح حاراً مشمساً.

---

(6) النمط الثقافي هو تنظيم العناصر أو المركبات الثقافية في وحدة متكاملة. وتقول بينيدكت إن «الثقافة كالفرد عبارة عن نمط ثابت إلى حد ما من الفكر والسلوك. وتولد داخل كل ثقافة أهداف مميزة لها لا يشاركها فيها بالضرورة أنواع أخرى من المجتمعات». ويعرف كروبير نمط الثقافة عند بينيدكت بأنه «التوجهات السيكولوجية للمجتمعات مقارنة بتوجهات الشخصية» (انظر: إيكه هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة الجوهري، حسن الشامي ([د. م.]: الهيئة العامة لقصور الثقافة، [د. ت.])، ص 356) (المترجم).

(7) جزيرة كبيرة تقع جنوب غربي كندا (المترجم).

(8) الفيتش: هو شيء يعتقد في أن له قوة روحية، مثل التعويذة السحرية. وقد استخدم المصطلح على وجه الخصوص في أنثروبولوجيا نهاية القرن التاسع عشر لوصف الأشياء أو الموجودات الشعائرية المستعملة في المجتمعات «البدائية». ويرتبط بهذا المصطلح مصطلح آخر وهو إضفاء الطابع الفيتشي (Fetishization) الذي يشير إلى التعامل مع شيء كما لو كان فيتشاً. ويُستعمل المصطلح غالباً لوصف عملية تبالغ من خلالها ثقافة أو جماعة اجتماعية معينة في تقدير شيء ما بصورة لاعقلانية. على سبيل المثل استخدم ماركس، في كتابه **رأس المال**، صورة الفيتش لتوضيح الطريقة التي من خلالها يسيء الناس فهم الطبيعة الحقيقية للسلع عن طريق التعامل معها كما لو كانت أشخاصاً، وبذلك ينسبون القوة للأشياء، في حين يتعاملون مع الناس كما لو كانوا أشياءً تُباع في الأسواق كقوة عمل (المترجم)، انظر: (Alan Barnard and Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 2002), p. 905).

يختلف كل ذلك اختلافاً تاماً عما يحدث عند شعوب أميركا الشمالية الأصلية الأخرى. تقارن بينيدكت الزوني بهذه الشعوب، مستخدمة في ذلك تمييزاً وضعه في القرن التاسع عشر الفيلسوف والناقد الأدبي، فريدريك نيتشه. فقد ميز بين عنصرين في التراجيديا الإغريقية: الأبولّوني (Appollonian)، والديونيزي (Dionysian). يرتبط المظهر الأبولّوني بالاعتدال والتحفظ والتناغم والتوافق، ويرتبط الجانب الديونيزي بالانفعال والعاطفة والإفراط أو الإسراف. وتحوي التراجيديا الإغريقية، في رأي نيتشه، المظهرين معاً. وفي رأي بينيدكت أن الثقافات الهندية الأميركية تتميز بأحد الجانبين أو الآخر.

وقد وصف أفراد جماعة الزوني بأنهم أبولونيون. يعيشون حياة منظمة. إذ يؤدى كل شيء بدقة تامة. وأفراد الزوني لا تسهل استثارتهم، ولا ينغمسون في نشوة تغشاهم، أو لا يهذون ويهلوسون. وكل ما يقومون به هو أداء الشعائر بالطريقة المعتادة دوماً. ويرتابون في النزعة الفردية ويعطلونها. والقوة فوق الطبيعية - عندهم - لا تصدر عن الخبرة الفردية، ولكن من عضوية سابقة في عبادة أو طائفة دينية معينة. وحتى في مواقف التودد والمغازلة تكون هناك قواعد صارمة مطلقة ومضجرة إلى حد ما تحدد وتقيد ما يقال وكيفية قوله. وعلى نحو تقليدي، ليس ثمة شعور عميق متبادل بين الأزواج والزوجات؛ إنهم يلتزمون فقط بقواعد السلوك الملائم. وعلى الأقل في تقرير بينيدكت ، يميز أفراد الزوني بوضوح بين «الخير» و«الشر». فهم يقولون أن الأشياء توجد بالطريقة التي تبدو عليها.

يوصف الكواكيوتل بنقيض السمات المميزة للزوني - والكواكيوتل هم مثال للثقافة الديونيزية. ففي الطقوس الدينية ينغمس الراقص الرئيسي في نشوة عميقة. ويُرغي ويزبد من فمه، ويرتجف بعنف، ويتعين تقييده بطريقة نموذجية وشل حركته باستعمال أربعة حبال (يمسك شخص معين بطرف أحدهما) لمنعه من إلحاق أي ضرر. وفي الماضي، كانت أكثر جماعات الكواكيوتل الدينية قدسية تمثل مجتمعاً لآكلي لحوم البشر[9]. وقد كان آكلو لحوم البشر، بحسب تقارير بواس وآخرين، يترنمون بأغاني

---

(9) ترجع ممارسة أكل لحوم البشر أو ما يطلق عليه Anthropophagy إلى العصر الحجري القديم، وذلك طبقاً للشواهد الأركيولوجية. وتتركز تلك الظاهرة أساساً في غينيا الجديدة وأمازونيا ومناطق أخرى. وهناك صورتان أساسيتان لأكل لحوم البشر، ترتبط الأولى بالشعائر الجنائزية وفيها تؤكل لحوم الموتى من الرجال الأقارب أو أعضاء الجماعة. وترتبط الصورة الثانية بالحرب، أكل البشر من خارج الجماعة (Exo cannibalism). ويعتقد أن أكل لحوم البشر يرجع إلى نقص البروتين في الطعام، لكن معظم التأويلات =

مقدّسة، ويرقصون أثناء التهام جثث العبيد خصوصاً الذين قتلوا لهذا الغرض. وقد ذكرت التقارير أن آكلي لحوم البشر، في غياب العبيد، كانوا يقضمون ويلتهمون أجزاءً من أذرع المشاهدين، ثم يتقيّؤونها من أفواههم بعد ذلك.

وقد اعتاد الكواكيوتل على إدارة اقتصادهم اعتماداً على مبادئ ديونيزية مماثلة، وذلك عن طريق نظام معروف بالبوتلاتش (Potlatch). ففي القرن التاسع عشر، كانت ثمة عادة تنهض على اعتياد الرؤساء أو الزعماء، الذين تُنتج أنهارهم وأراضيهم إنتاجاً وفيراً في عام من الأعوام، على تنظيم احتفالات وأعياد يهبون فيها الطعام وأشياء أخرى. وبذلك يكتسبون هيبة ونفوذاً يفوق ما يمتلكه رؤساء وزعماء آخرون، وفي نفس الوقت يوزعون ثروتهم الهائلة الخصبة على أفراد العشائر الأخرى. وفي فترة بلوغ نظام البوتلاتش تأثيره القوي وحضوره (قبيل انقضاء القرن التاسع عشر)، دأب الأفراد، بواسطة رؤسائهم أو زعمائهم، على مقايضة كميات كبيرة من السلع المعيشية بأساور نحاسية وأغطية. لكن لم يعد القصد من وراء ذلك منح تلك السلع كما فعلوا في الماضي، ولكن باتوا يقصدون إلى تدميرها. وكلما ازدادت عطايا الفرد وهباته كلما ارتفعت هيبته وازداد نفوذه. ويظن أفراد الكواكيوتل أن تدمير الشخص للأشياء وإتلافها يكسبه هيبة ونفوذاً كبيراً. ومع ذلك قد يمثل هذا التدمير والإتلاف إهانة للضيوف. ويتغنى الرؤساء أو الزعماء وأتباعهم «بترانيم وتراتيل عن تمجيد الذات» أثناء تدمير ثروتهم وإتلافها.

ومن ناحية أخرى يبدي أفراد الدوبوانز (Dubuans) اختلافاً آخراً. وتقرر بينيدكت أن الحقد والخيانة من أعلى فضائلهم. على سبيل المثال، يبدأ الزواج بخيانة واجبة لحماة المستقبل لشاب معين. ويضاجع الفتى العديد من الفتيات بالتعاقب. بعد ذلك، وفي صبيحة يوم من الأيام، يستيقظ ليجد أم الفتاة التي يضاجعها واقفة بباب كوخها. وتعطيه الأم أداة للحفر، وتجبره على العمل لصالحها، ويعني ذلك أنه قد تزوج! والحقيقة أن ذلك لا يهم كثيراً، إذ يبدو أن كل أفراد الدوبو تقريباً يرتكبون الزنا. وعندما يُفتضح الأمر، تنشب نزاعات ومشاجرات عنيفة، وتتناثر شظايا القدور المهشمة في كل النواحي، وتنشأ بعض محاولات الانتحار. وعلاوة على ذلك،

= الأنثروبولوجيّة ركزت على الطبيعة الرمزية للسلوك المرتبط بأكل لحوم البشر. فهو يمثل إدماجاً (بالمعنى الحرفي) لجسد الرجل القريب أو العدو في الشخص الذي يأكل لحمه أو الجماعة التي تأكل لحمه (انظر شارلوت سيمور سميث، **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة** ([د. م.]: المجلس الأعلى للثقافة، 1998)، ص 116 – 117) (المترجم).

يسود الاعتقاد في السحر الضار. فإذا حدث وتوفر لشخص معين محصول وفير من اليام (البطاطا)، يفترض الآخرون أنه لا بدّ قد مارس السحر لإيذاء والإضرار بالأشخاص الذين تعثر نمو ياماتهم ومزروعاتهم. ويعيش أفراد الدوبوانز في حالة من الخوف المستديم من بعضهم البعض، (وتقول بينيدكت) أنهم يعتبرون ذلك أمراً عادياً وطبيعياً.

وهكذا فإن ما يعتبر عادياً سوياً بالنسبة للزوني، لا يعتبر كذلك بالنسبة للكواكيوتل. وأن ما يعتبر عادياً مألوفاً في أميركا الوسطى، لا يعد كذلك بالنسبة لأفراد الدوبوانز، والعكس بالعكس. وبمصطلحات الطب النفسي الغربي، يمكننا اعتبار الزوني عصابيين[10]، والكواكيوتل مصابين بجنون العظمة[11] (Megaloma-niac)، واعتبار الدوبوانز مصابين بالبارانويا أو جنون الهذاء[12] (Paranoia). وتعتبر البارانويا في الدوبو حالة عادية أو «سوية». وبالطبع فإنني بعرضي للأجزاء الصغيرة الممتعة فقط من تقرير بينيدكت، أجدني وقد صورت مناقشتها بصورة مفرطة ربما ما كانت بينيدكت لتفضلها. ومع ذلك تبقى الفرضية أو المقدمة المنطقية لديها، والتي مؤداها أن الثقافة تحدد ما يعتبر سلوكاً صحيحاً ولائقاً[13]، وما يعد حالة نفسية سوية، إحدى أقوى توكيدات النظرية النسبيّة في الأنثروبولوجيا.

---

(10) العصاب (Neurosis): في التحليل النفسي، هو اضطرابات وظيفية أو هو علة نفسية المنشأ لا يصاحبها اضطراب جوهري في إدراك الفرد للواقع أو للآنية كما نرى في الذهان. ويرى التحليل النفسي في الأعراض العصابية تعبيراً رمزياً عن صراع نفسي يستمد أصوله من التاريخ الطفلي للفرد، ويمثل تسوية بين الرغبة والدفاع (المترجم).

(11) جنون العظمة (Megalomania): إحساس الفرد بأنه عظيم على غير الواقع، أي يكون في هذه الحالة عرضاً مرضياً (المترجم).

(12) جنون الهذاء (البارانويا) (Paranoia): مرض عقلي يتميز بوجود هذاء منظم وثابت مع احتفاظ الشخصية عادة بإمكاناتها العقلية دون تدهور ناتج عن استمرار فترة المرض. ويلاحظ أن محور تصرفات المريض بجنون الهذاء يدور حول هذائه هذا الذي يعتقد تماماً في صدقه ولا يشك فيه للحظة. ويتخذ المريض من إمكاناته العقلية التي لم تتدهور، ومن مظهره الخارجي السوي سنداً لتبرير صدق معتقداته الهذائية والدعوة بين المحيطين به لتصديقها ومؤازرة دعواه. وفي أغلب الحالات توجد لدى المريض هلاوس سمعية وبصرية تؤيد هذاءاته وتساندها ([انظر فرج عبد القادر طه، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي** ([د. م.]: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 287، 482 – 483]) (المترجم).

(13) تستند هذه الفرضية على رؤية بينيدكت التي مؤداها أن للثقافات شخصياتها الجمعية، وأن تاريخ الفرد، **أولاً** وقبل كل شيء، هو تكيف مع الأنماط والمعايير المتوارثة تقليدياً في مجتمعه، ومنذ لحظة ميلاده تشكل الأعراف، التي يولد في ظلها، خبرته وسلوكه وتصبح عادات الثقافة عاداته ومعتقداتها معتقداته (انظر: آدم كوبر، **الثقافة – التفسير الأنثروبولوجي**، ترجمة تراجي فتحي (الكويت: عالم المعرفة، 2008)، العدد 349، ص 80) (المترجم).

واصلت بينيدكت، مستعملة نفس الاتجاه، لتعرج إلى دراسة المهاجرين اليابانيين في الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية (Benedict 1946). واقتفى آخرون أثر خطواتها، كان من أبرزهم مارغريت ميد، المعاصرة الأصغر سناً من بينيدكت في كولومبيا في العشرينيات، وقد نشرت عملها الأول في الميدان حتى قبل أن تنشر بينيدكت أعمالها (Mead 1928, see also Mead 1930). كذلك كان كلايد كلاكهون شخصية أخرى بارزة، طبق أفكار بينيدكت الخاصة على الجوانب النفسية للثقافة، وذلك في دراسته الإثنوغرافيّة للنافاهو[14] (Navajo) (على سبيل المثال: (Kluckhohn 1944; Kluckhohn and Leighton 1974 [1946]). بيد أنه خلال العقدين الأخيرين صارت أعمالهم عرضه للهجوم والنقد، خصوصاً أفكار وأعمال مارغريت ميد عن الحريات الجنسية المفترضة التي تتمتع بها الفتيات المراهقات في الساموا (Freeman 1983). فعن الساموا سجلت ميد أن ممارسة الجنس قبل الزواج دون ارتباط عاطفي كانت أمراً عادياً مألوفاً، وأن المراهقة افتقرت إلى سمات الضغط الانفعالي، وأن ثورة المراهقة وتمردها غابت هناك، وبناءً عليه لا يعد ذلك التمرد نتيجة لازمة وضرورية لحقائق البلوغ البيولوجية. وتفترض الرؤية البديلة التي طرحها ديريك فريمان (Derek Freeman) خطأ كافة تلك التعميمات. ومع ذلك، ففي رأيي أن الأمر الهام هو أن ميد قد حققت فهماً وتصورات عميقة للثقافة الأميركية عن طريق دراساتها في الساموا وأماكن أخرى. وبرغم أن كتاباتها كانت أقل وضوحاً فيما يتعلق «بالشخصية» إذا ما قورنت بكتابات بينيدكت، فإن ميد أصبحت مع ذلك الممثل الأشهر لمدرسة الثقافة والشخصية[15]. كما ميز عملها انطلاقة الأنثروبولوجيا النفسية

---

(14) النافاهو: أحد الشعوب الهندية الأميركية بجنوب غرب الولايات المتحدة. يتمركزون الآن في الشمالي الشرقي لولاية أريزونا والمناطق المجاورة ليوتا ونيوميكسيكو (المترجم).

(15) صاغ إدوارد سابير، اللغوي والأنثروبولوجي الأميركي، وروث بينيدكت ومارغريت ميد معالم ومشتملات مدرسة الثقافة والشخصية. ومعروف لدينا أن إدوارد سابير قد تأثر كثيراً بعلماء النفس الغشطالط الألمان، الذين ارتأوا أن إمكانية فهم الإدراك تتوقف على النظرة إلى الشيء المُدرك ليس باعتباره حشداً من العناصر المنفصلة المستقلة، ولكن باعتباره نمطاً منظماً (Gestalt). يعني ذلك أن الكل أكبر من مجموع أجزائه وأن للكل خواصه الجوهرية، ويعتبر المعنى من هذا المنظور الغشطالطي وظيفة الأنماط المنظمة. وقرر أنه «كلما حاول الباحث فهم ثقافة معينة، بصورة كلية متكاملة، كلما صار أكثر إلماماً بخصائص وسمات تنظيم معين للشخصية، وأن أنماط الشخصية مترابطة»، ويتبنى أصحاب هذا الاتجاه مقولات محددة يتفقون عليها من أهمها أن سلوك البالغ «منمّط ثقافياً». كما أن خبرة الطفولة منمّطة ثقافياً، ولها تأثير بعيد المدى وعميق في شخصية البالغ. وأن لسمات شخصية البالغ السائدة في مجتمع محلي معين تأثير في ثقافة هذا المجتمع، ونظمه، وأنماط تغيره الاجتماعي، وأمراضه النفسية. وأن الثقافة =

كما نعرفها اليوم (انظر على سبيل المثال: Bock 1980; 1988).

= تشكل الخبرة الذاتية. وقد امتزجت النظرية التحليلية النفسية بتأويلات نظرية التشكيل لتخلق وتصوغ اتجاهات جديدة في دراسة الثقافة والشخصية، تعرف باتجاهات الشخصية الأساسية والمنوالية. حيث استُبدلت مفاهيم البناء الأساسي للشخصية والشخصية المنوالية باتجاه التشكيل. وقد صاغ رالف لينتون وأبراهام كاردينر النقطة البؤرية في هذا الاتجاه ومفهوم البناء الأساسي للشخصية، الذي يفترض - في رأي لينتون - وجود «نمط من التكامل، داخل الثقافة، يستند على الخبرات المشتركة لأفراد مجتمع معين، وخصائص أو سمات الشخصية التي يُتوقع أن تفرزها تلك الخبرات». ويشير مفهوم البناء الأساسي للشخصية إلى «مجموع السمات المشتركة لدى غالبية أفراد جماعة معينة، والذي يتشكل نتيجة للخبرات التكوينية، التي تفرزها قواعد ونظم الطفولة وتنظيم الأسرة». أدخلت كورا دي بوا تعديلات على اتجاه البناء الأساسي للشخصية وذلك بصوغها لمفهوم «الشخصية المنوالية» (Modal Personality)، الذي لا يفترض أن بناءً للشخصية يكون عاماً ومشتركاً لدى كل أفراد المجتمع، ولكن يفترض أن هذا البناء يكون أكثر تكراراً ومنوالية. لذلك عندما نتحدث عن «الشخصية المنوالية» فإننا نشير إلى أكثر الأنماط تكراراً، وهي بهذه المثابة مفهوم وصفي، «تجريد أو تعميم معين». وتعرف الشخصية المنوالية بأنها المرادف للمجموع الكلي للسلوك الثقافي المكتسب، بما يعني أن أنماط السلوك لدى جماعة معينة تتكامل في شخصيات أفرادها. ومن المتفق عليه بعامة أن عام (1950) كان نقطة تحول حاسمة في تاريخ الأنثروبولوجيا النفسية، وذلك عندما تعرضت مدرسة الثقافة والشخصية لهجوم عنيف وانتقادات ضارية. وذلك على أساس أن فرضية إمكان تمييز كل مجتمع على ضوء نمط واحد للشخصية إلى الإفراط في تبسيط الثقافات. والمعروف أندراسات الثقافة والشخصية الكلاسيكية قد اهتمت أساساً بتكرار التشاكل أو التماثل، العملية التي من خلالها ينتج المجتمع جيلاً جديداً يحافظ على بقاء وديمومة ثقافة استاتيكية. والقول بتشاكل وتماثل الأفراد وثبات الثقافة يعني أن الاختلافات الفردية في سياق معين لا تساعد على التنبؤ بالاختلافات الفردية في سياق آخر، ذلك أن المواقف والمثيرات والسياقات المختلفة تؤثر في أفراد مختلفين بصورة متمايزة. لذلك يصعب التعميم عندما يتصل الأمر بالاختلافات الفردية، كما أن ثمة قصوراً في الأدلة على وجود سمات معممة أو عامة للشخصية. وهكذا أغفلت مدرسة الثقافة والشخصية حقائق التغاير والتباين الفردي في إطار تأكيدها على علم نفس الثقافة، الذي يؤكد على التماثل والتجانس. وركزت على النزعة = = الاختزالية السيكولوجية، ويقرر ميلفورد سبيرو أن معظم دراساتها تتسم بالدائرية نظراً لافتراضها أن نمو الشخصية واكتساب الثقافة عملية واحدة. وتثير فرضية حتمية تأثير مرحلة الطفولة في الشخصية جدلاً ونقاشاً واسع النطاق. فقد افترضت مدرسة الثقافة والشخصية أن لممارسات التنشئة الاجتماعية مصاحبات وتأثيرات هامة في شخصية البالغ يمكن التنبؤ بها. حري بالذكر أن إخفاق هذه المدرسة لا يرجع إلى افتقارها لأفكار نظرية رصينة ولكن إلى عجزها عن ترجمة تلك الأفكار إلى برنامج بحثي قوي ومتماسك. وكان من نتائج الانتقادات التي مُنيت بها دراسات الثقافة والشخصية بروز أساليب المقارنة عبر الثقافة، واتجاه ملاحظة الفاعل، وتزايد الوعي بأهمية المحددات البيولوجية والإيكولوجية والموقفية واللغوية كمحددات للسلوك. علاوة على ذلك تسود الاتجاهات المعرفيّة والحوارية ما بعد الحداثية التي ترفض كافة صور التطرف النظري والنزعة الاختزالية والصياغات أحادية البعد التي وسمت دراسات الثقافة والشخصية الكلاسيكية، وتتبنى رؤية بديلة للسلوك الإنساني باعتباره معقداً مركباً وديالكتيكياً وحوارياً أو حتى متناقضاً ظاهرياً. وبدلاً من التأكيد على الحتمية السيكولوجية للثقافة أو للمؤثرات الثقافية على الفرد، تسعى هذه الاتجاهات إلى فهم التوتر والتفاعل بين ذاتية الفرد والتفكير والسلوك الجمعي. ويدور الجدل المعاصر في الأنثروبولوجيا النفسية الجديدة وعلم النفس ما بعد الحداثي حول تفكيك الذات وإقصائها عن المركز. ويقود هذا الجدل إلى مفهوم وتصور تعمل فيه الذات، التي أُقصيت عن المركز، بوصفها تعددية أو كثرة من الأصوات وليست عملية تفكير موحدة - الذات الموحدة - بل ذوات متعددة. وتعتبر هذه الذوات المتعددة حوارية ونتاجاً للتفاعل مع الآخرين. وتنظر التفكيكية ما بعد البنائية =

التفكير البدائي؟

هل تفكر الشعوب التي تعيش في ثقافات مختلفة بطريقة مختلفة؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، هل يمكن اعتبار بعض أساليب التفكير أكثر بدائية من أخرى؟ وهل يمكن القول إن بعض الثقافات أكثر بدائية من ثقافات أخرى؟ وُجدت نظرية «التفكير البدائي» منذ نهاية القرن التاسع عشر[16]، بيد أنها اكتسبت معنى جديداً

= إلى الذات المعاصرة باعتبارها مفككة مفتتة ومرنة سائلة ومتعددة الأوجه أو كما يطلق عليها ليفتون (Lifton) «الذات المتقلبة أو المتلونة» (Protean). ويعني التقلب والتلون هنا القلق والارتجال والصيرورة أو التغير المتواصل والتجريب. وتنتج تلك السمات، بصورة مستمرة، إمكانيات جديدة للذاتية وتناقضات عميقة (المترجم)،

انظر: Levine Robert A., «Culture and Personality Studies, 1918–1960: Myth and History,»: *Journal of Personality*, vol. 69, no. 6 (Dec. 2001), p. 808; P. K. Bock, *Rethinking Psychological Anthropology* (New York: Waveland Press, inc., 1999), and M. Ingham John, *Psychological Anthropology – Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. ix.

(16) تزامن تشكل نظرية «التفكير البدائي» وتماهى مع تشكل «مفهوم الثقافة». بل ويزعم النقاد أن تلك النظرية وهذا المفهوم قد اندمجا وتواشجا معاً. ذلك أن الثقافة مفهوم استعمله الغربيون في القرن التاسع عشر لتفسير ودراسة عادات الشعوب في أقاليم غزوها ونهبوا ثرواتها، وباتت الثقافة وفق هذه الرؤية ما يمتلكه «البدائيون» أو «الآخرون غير الغربيين» ويجلعهم مختلفين ومنفصلين عن الغربيين. وقد أفرز مفهوم الثقافة حزمة من الثنائيات الساذجة والمضللة من أمثال «نحن/ هم»، «متحضر/ بدائي»، «عقلاني/ لاعقلاني» يعرف الكتابة/ أمي دون مستوى الكتابة. ويعد مفهوم الثقافة نتاجاً للحداثة، وذلك على اعتبار أن تحديد وتعريف مفهوم الحداثة ما كان يمكن أن يتحقق بدون الإشارة إلى نقطة مرجعية خارجية حتى تتمكن من تعريف وتحديد ذاتها عن طريق الاختلاف. وهكذا أصبحت الثقافة الوعاء الحاوي لكل الأشياء التي اعتُبرت «غير حديثة» وبدائية، وذلك بطريقتين: الأولى أن الثقافة تحوي الماضي، أي التقاليد والتراث، والثانية أن الثقافة تحوي ذلك النطاق الشاسع من الحاضر الذي يوجد خارج حدود الحضارة الغربية، والمعروف بالمجتمعات «البدائية». واليوم يرى بعض الأنثروبولوجيين ضرورة التخلي كلية عن مفهوم الثقافة والكتابة ضده. وتأتي ليلى أبو لغد في طليعة هؤلاء لتؤكد على الدور الذي لعبه هذا المفهوم في تعميق نمطية الأنا/ الآخر، ودعم الهيراركية والتمايزات والانفصالات التي تحمل في طياتها حتماً معنى التراتبية. وترى أبو لغد «أن ثنائية الذات/ الآخر هي اليد الخفية لفكرة الثقافات باعتبارها متفردة ومتماسكة ومنفصلة عن ثقافتنا (الثقافات الغربية)». لقد صار مفهوم الثقافة، متوحداً مع نظرية «التفكير البدائي»، الأداة الرئيسية لصنع وخلق «الآخر الثقافي». وقد تورط هذا المفهوم في عملية حصر وحبس الشعوب غير الغربية في الزمان المكان. حيث اعتبر الأنثروبولوجيّون أن الثقافات غير الغربية بلا تاريخ، وأنكروا على هذه الثقافات والشعوب إمكانية الحركة والانتقال والتفاعل الجغرافي، واعتبروها متماسكة وجامدة (المترجم)، انظر: Pasquinelli Carla, «The Concept of Culture between Modernity and Postmodernity,» Quoted in: V. Hubinger, *Grasping The Changing World, Anthropological Concepts in the Postmodern Era* (London: Routledge, [n. d.]), p. [54]; A. Escobar, «The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post – Writing Culture Era,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 49, no. 4 (1993), p. 381; Abu – Lughod, «Writing Agaist Culture,» Quoted in: R. G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology – Working in the Present* ([n. p.]: School of American Research Press, 1991); J. Fabian, *Time and the* =

في القرن العشرين. ومن بين التساؤلات التي طُرحت في القرن العشرين: إذا كان «التفكير البدائي» موجوداً، فهل يقتصر وجوده على «الشعوب البدائية» فقط، أم أنه موجود عالمياً، وربما يوجد عميقاً غائراً في الثقافات كافة؟ وهل يمكن مساواة «التفكير البدائي» «بالتفكير العقلاني» أم أنه مختلف؟ وهل يعد «التفكير البدائي» أكثر عقلانية من التفكير العلمي في العالم الغربي (حسبما ادعى أكثر أتباع بواس راديكالية)؟

إن السبيل إلى تحري تلك التساؤلات هو أن نلقي نظرة على أعمال لوسيان ليفي بريل (Lucien Lévy - Bruhl)، وورف، اللذين كانا ناشطين في العشرينيات والثلاثينيات. وكانت أفكارهما على طرفي نقيض. ومع ذلك يقاربان تلك التساؤلات بطرق آسرة ومستنيرة. وعلاوة على ذلك سوف نعرج بإيجاز إلى معالجة جانب آخر من جوانب النسبيّة - وذلك في إطار «جدل العقلانية» الذي استمر وتواصل تقريباً من نهاية الستينيات وحتى مطلع الثمانينيات على الأقل.

نزعة معاداة النسبيّة عند ليفي بريل

كان فيلسوف العلوم الاجتماعية الفرنسي، لوسيان ليفي بريل، أكثر الكتاب الذين قاربوا إشكالية «التفكير البدائي» أهمية وتأثيراً. رفض فكرة الوحدة النفسية، ورأى أن التفكير البدائي مختلف من الناحية النوعية أو الكيفية عن التفكير المنطقي. ويقرر ليفي بريل أن مرد اختلافه ليس لأنه غير منطقي، ولكن إلى أنه تفكير قبل - منطقي (Pre-Logical). وتتحدد طبيعة هذا التفكير «قبل المنطقية» ببساطة عن طريق الغياب المفترض لانفصال بين السبب والنتيجة أو بين العلة والمعلول. وبرغم أن رؤى ليفي بريل كانت جزءاً من مدرسة **حوليات علم الاجتماع** (*Année Sociologique*)، وأنها أيضاً وظيفية من بعض الأوجه، فقد وُصفت بأنها تطورية ومعادية للنسبيّة.

وعن «التفكير البدائي» سطر ليفي بريل ستة كتب، إضافة إلى عدة مؤلفات ومقالات تناولت موضوعات فلسفية وسياسية. ولا تعنينا التفصيلات البيبليوغرافية كثيراً، فما يمثل أهمية في هذا الصدد هو العناوين الفرنسية التي حملتها مؤلفاته عن

Other: How Anthropology Makes its Object (NewYork: Columbia University Press, = 1993), and J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography Literature and Art* (Harvard: Harvard University Press, 1988).

«التفكير البدائي»، وذلك لأنها تشير ضمناً إلى رؤاه المتعلقة بالمفهوم المجرد «للبدائي». وتشمل هذه المؤلفات: **الوظائف العقلية في المجتمعات الأدنى**(*Les Fonctions Mentales dans sociétiés inférieures*) (وقد نشرت ترجمته الإنجليزية تحت عنوان: **كيف يفكر السكان الأصليون**)، و**العقلية البدائية** (*La Mentalité Primitive*)، و**روح البدائي** (*L´âme Primitive*)، و**ما فوق الطبيعي والطبيعة في العقلية البدائية** (*Le Surnaturel et la nature dans La mentalité primitive*) (وقد نشرت ترجمته الإنجليزية **تحت عنوان البدائيون وما فوق الطبيعي**)، و**الأسطورة البدائية** (*La mythologie primitive*) (والذي لم يترجم إلى الإنجليزية بعد)، وكتاب **الخبرة الروحية والرموز عند البدائيين** (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*) (لم يترجم إلى الإنجليزية بعد).

وفي كتابه **كيف يفكر السكان الأصليون** (Lévy-Bruhl (1926 [1910])، قسم ليفي بريل التفكير الإنساني إلى فئتين فقط، فئة «العقلية البدائية»، وفئة «العقلية المتحضرة أو الأرقى». «فالإنسان البدائي» يفكر بطريقة منطقية تماماً في مواقف الحياة اليومية، لكنه يعجز عن التفكير بطريقة منطقية بالمجرد. على سبيل المثال، في الثقافات البدائية قد تتم المساواة بين روح الشخص وظله. وبشكل عام، يخشى «البدائي» من ظواهر مثل الظلال وذلك لأنه أو لأنها، على ما يقول ليفي بريل، يعجز عن التمييز بين «شيء» وما يمثله هذا الشيء من الناحية الرمزية والضمنية. فإنسان ينتمي إلى أستراليا الأصلية ليس لديه فكرة عن ملكية الأرض، طالما أنه عاجز عن إدراك ذاته منفصلة عن أرضه. أو عندما تقول امرأة تنتمي إلى هنود أميركا الجنوبية أنها ببغاء، فإنها لا تعني (كما يحلو لنا أن نقول الآن) أنها عضو في توتم الببغاء، ولكنها تعني أن ثمة تماهٍ أو توحد بينها وبين طائر. ومن منظور الهندي تكون هذه المرأة الهندية بوضوح ببغاءً في الحقيقة.

كذلك يختلف «التفكير البدائي»، في رأي ليفي بريل، عن التفكير المنطقي في أنه نتاج للتفكير الجمعي لا الفردي. وبصورة متكررة أشار ليفي بريل، مثل الأنثروبولوجيين الفرنسيين في عصره، إلى التمثيلات أو التصورات الجمعية (Representations Collectives) لدى الشعوب. وقد أجمع دوركهايم وموس وليفي بريل على معارضة فكرة أن بإمكان المرء أن يختزل الفعل الجمعي إلى أفعال عدد

من الأفراد، أو اختزال ثقافة ما باعتبارها كلاً إلى أفكار كل فرد حامل لتلك الثقافة. ومع ذلك، فبالنسبة لليفي بريل طبق ذلك فقط، أو على الأقل بصورة مسيطرة، بالإشارة إلى الثقافات التي لا تعرف الكتابة، وذلك عندما اعتبر عقلية الثقافات التي تعرف الكتابة عقلية أكثر فردية. وقد أبدت كتب ليفي بريل اتساقاً وثباتاً على هذه الفكرة، ذلك برغم أن مذكراته الشخصية تروي قصة مختلفة.

حمل ليفي بريل أينما ذهب مذكرات نحيلة رفيعة مسطرة زيتية اللون. يضم كل قسم منها عنواناً، وفي أسفل كل صفحة كُتبت ملحوظة بتاريخ ومكان كتابة الملاحظات أو المدونات. ولحسن الحظ أن مذكرات العام الأخير من حياته (1938 إلى 1939)، قد نجت من الحرب العالمية الثانية، وهي تشير إلى تحول مثير في نظرية ليفي بريل. ومع ذلك لم يتخل عن فكرة العقلية البدائية، لكن مما له دلالة ومعنى أنه قد أدخل تعديلات على تعريف العقلية البدائية، ففي أيلول/ سبتمبر من العام 1939 دوّن ليفي بريل باختصار في أوراقه زيتية اللون:

«دعنا نعدل وننقح ما اعتقدت أنه صحيح في العام 1910: فليس ثمة عقلية بدائية يمكن تمييزها عن أخرى عن طريق خصيصتين أو سمتين تنفرد بهما (أنها رمزية ضمنية، وقبل منطقية). إن هناك عقلية رمزية واضحة، ويمكن ملاحظتها بسهولة لدى «الشعوب البدائية» أكثر من مجتمعاتنا، لكنها مع ذلك حاضرة ماثلة في كل عقل إنساني» (Lévy-Bruhl 1975 [1949]: 100-1).

بتعبير آخر، ليس المنطق هو الشيء المختلف، لكن المعرفة. فالثقافات ليست مختلفة في النوع، ولكن في الدرجة.

وكرونولوجيا تطورت أفكار ليفي بريل موازية لأفكار بواس وبينيدكت وميد - وقد احتفظوا جميعاً بروابط رومانسية بالثقافات الغريبة. بيد أن كتابات ليفي بريل قد تحدت نزعتهم الرومانسية. وسددوا هم أيضاً جدلاً ونقاشاً فلسفياً نحو الأنثروبولوجيا، وهو الجدل الذي لم يكن أنثروبولوجيّو هذا العصر مجهزين للتعامل معه ومعالجته، كما لم يكونوا، في حالات عديدة، متلهفين إلى مناقشته والتجادل حوله. ومع ذلك جعلت أفكار ليفي بريل الأنثروبولوجيين يفكرون. إن إلقاء نظرة إلى الوراء عليهم اليوم، تمكننا من رؤيتهم في ضوء أعمال كتاب أكثر حداثة، مثل ليفي ستراوس. الذي يتبع ليفي بريل في بعض الحالات (على سبيل المثال، في تمييز اختلاف عميق بين

الثقافات دون مستوى الكتابة والثقافات التي بلغت مرحلة الكتابة)، ولكن يمثل بطرق أخرى موقفاً مناقضاً معاكساً (على سبيل المثال، في اتهام فرضية الوحدة النفسية بواسطة فكرة الروح الإنسانية (Esprit humain) والتي تترجم أحياناً «اللاوعي الجمعي»).

ولا يزال ليفي بريل محتفظاً ببعض المعجبين والمريدين، ذلك برغم انحسار عدد أتباعه. وكان من الذين يكتبون بنفس المسحة كريستوفر هالبيك (Christopher Hallpike). وقد قرر (على سبيل المثال: 1979: 50-1) أن أعمال ليفي بريل كانت قيمة بدرجة كبيرة فهل كان ليفي بريل على وعيٍ بإمكانيات علم النفس المعرفي. وقد شبّه هالبيك «التفكير البدائي» بعمليات التفكير لدى الأطفال الذين يصيغون فهماً صحيحاً عن العالم. ويستقي هالبيك أفكاره الأساسية من عالم النفس السويسري جان بياجيه، لكن ما يصدق على فهمه الأنثروبولوجي، أنه يطور فكرة «التفكير البدائي» عن طريق تحليل التمثيلات الجمعية.

النسبيّة اللغوية عند وورف

يتمثل المعنى المتضمن في أعمال ليفي بريل (حتى في مذكراته) في أن «الشعوب البدائية» أدنى وأقل شأناً من الناحية العقلية من أناس «مثلنا نحن». وإذا نظرت إلى هاتين الفئتين في مضمونهما كما قدمهما، فلك أن تأخذ البدائل بعين الاعتبار.

(1) أن «الشعوب البدائية» مثلنا من الناحية العقلية أو الفكرية.

(2) أن «الشعوب البدائية» مختلفة عنا من الناحية العقلية، ولكنها ليست أدنى أو أسمى.

(3) أن «الشعوب البدائية» أسمى منا من الناحية العقلية أو الفكرية.

يمثل البديلان الأول والثاني الرؤى التي تقع فيها بين الموقفين التطوري والنسبي الراديكالي. أما البديل الثالث فيمثل نزعة نسبيّة راديكالية ذات مضمون مناقض للنظرية التطورية، ويعد هذا البديل أكثر أهمية من غيره لأنه يوفر نقيضاً حاداً لذلك الصنف الخاص من التطورية الذي أيده ودعمه ليفي بريل. وتلك رؤية مثلها على أفضل وجه بنجامين لي وورف، المهندس الكيميائي واللغوي الأنثروبولوجي الهاوي أو غير المحترف، الذي ينتمي إلى التقليد الذي وضع بواس دعاماته ومرتكزاته.

لقد ساد قبل بواس اعتقاد في أن كافة اللغات متماثلة تقريباً. فإذا ألم المرء بقواعد النحو اللاتيني، فإنه سوف يكون قادراً على وصف أية لغة في العالم. وقد أوضح أتباع فرانز بواس أن هذا الاعتقاد لا يعبر عن الحقيقة الواقعية من أوجه عديدة. فمثلاً تعد لغة الإنويت[17] واللغات الهندية الأميركية الأكثر تعقيداً وتركيباً من اللغة اليونانية أو اللاتينية. فبعض هذه اللغات يتميز بوجود أكثر من سبعة عشر «نوعاً»، يمكن استعمالها لصياغة توريات، الأمر الذي يؤدي إلى ارتباك الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بدراسة تلك اللغات. وقد خلص وورف إلى فكرة تقضي بأن الأفراد متحدثي تلك اللغات يمتلكون أساليب مختلفة لرؤية العالم، وذلك مقارنة بالأفراد الذين يتحدثون لغات أبسط، مثل الإنجليزية.

تحمل «فرضية سابير - وورف»، كما اصطُلح على تسمية هذه الفكرة ، اسم كل من وورف وناصحه الأمين (كان إدوارد سابير ذاته تلميذاً لبواس وممارساً لكل من دراسات «الثقافة والشخصية»، واللغويات الأنثروبولوجيّة). توحي الفرضية، من حيث المبدأ، بأنه ليس هناك أسلوبان للتفكير فحسب، «أسلوبنا» و«أسلوبهم»، ولكن هناك كثرة من أساليب التفكير، يرتبط كل أسلوب منها بلغة مفكريه أو من يتبنونه أسلوباً للتفكير[18]. ومع ذلك انصرف وورف إلى الحديث عن مثالين رئيسيين يمكن اعتبارهما نموذجاً لنمطين أشمل: التفكير كما يتم التعبير عنه بواسطة اللغة الإنجليزية، والتفكير كما يتم التعبير عنه بواسطة لغات الأميركيين الشماليين الأصليين.

ويمكن الوقوف على التشابهات والاختلافات بين ليفي بريل ووورف في مقارنة بين كتاب **كيف يفكر السكان الأصليون**، الجزء الثاني (Lévy-Bruhl 1926 [1910]: 137-223)، الذي يتناول النحو والعد أو الإحصاء، ومقالين بعنوان «اللغة والتفكير والواقع» (Whorf 1956 [Written 1936]: 57-86)، والذي يتناول العلاقات بين التعبير والتفكير في «المجتمعات المحلية البدائية». يتفق ليفي بريل ووورف فيما يتعلق بالمعلومات. وتتقارب أفكارهما من حيث إنهما على وعي بالتعقيد

(17) لغة يتحدثها أفراد جماعات الأسكيمو التي تقطن منطقة ممتدة من غرينلاند إلى الشمال الغربي لألاسكا (المترجم).

(18) واضح هنا تأثر هذه الفرضية بالنسبية الثقافية عند فرانز بواس. إذ تشير إلى أن إدراك الواقع الاجتماعي يتحدد في ضوء لغة المتحدث، وأن كل لغة تمثل وتخلق واقعاً متميزاً (المترجم).

الواقعي الملموس للنحو في لغات من يُطلق عليهم شعوب «بدائية». واختلافهما ذو الدلالة هو في تأويلهما الأكثر عمقاً لتلك الظاهرة.

نفس هذا المثال يمكن استخدامه لدعم أحد طرفي النقاش الخلافي. لك أن تأخذ مثالاً (أعيدت صياغته عن: ((Lévy-Bruhl (1926 [1910]: 143)). يوضح هذا المثال البدايات (ألقاب تُصدر بها الأسماء) اللفظية واللواحق في لغات سكان جزيرة كيواي (Kiwai) بميلانيزيا:

رودو	(Rudo)	تأثير اثنين على كثرة في الماضي،
رومو	(Rumo)	تأثير كثرة على كثرة في الماضي،
دورودو	(Durudo)	تأثير اثنين على كثرة في الحاضر،
دورومو	(Durumo)	تأثير كثرة على كثرة في الحاضر،
أمادورودو	(Amadurodo)	تأثير اثنين على اثنين في الحاضر،
أمارودو	(Amarudo)	تأثير (فعل) مماثل في الماضي،
أمارومو	(Amarumo)	تأثير كثرة على اثنين في الماضي،
إبيدورودو	(Ibidurudo)	تأثير كثرة على ثلاثة في الحاضر،
إبيدورومو	(Ibidurumo)	تأثير ثلاثة على اثنين في الحاضر.

عكست واقعية وملموسية هذه الأشكال، في رأي ليفي بريل، طريقة «بدائية» في التفكير - الافتقار إلى التفكير المجرد. وقد انضوت هذه التراكيب، في رأي وورف، على تعقيد لغوي كبير. ففي هذا المثال، قد تنقسم الكلمة إلى مورفيمات[19] (Mor-phemes)، وهي أصغر وحدات المعنى التي يمكن وضعها معاً لتشكل كلمات أطول (ru-، -mo، do-، -du... إلخ). وتكمن الواقعية الحقيقية، في رأي أحد أتباع وورف، في تلك المورفيمات المستقلة، وأن القدرة على تركيبها معاً تستلزم تفكيراً مجرداً. ويتمثل تباين آخر بين ليفي بريل وورف في فهمهما للاتجاه (Directionality) في العلاقة بين اللغة والتفكير. فقد اعتقدا أن اللغة والتفكير مترابطان. لكن اللغة، في رأي ليفي بريل، تعكس التفكير. وتنبني الفئات النحوية، لدى البدائيين، على أساس «التفكير البدائي». ومع ذلك يعكس التفكير، في رأي وورف، فئات لغوية موجودة من قبل. ويفكر الأفراد بواسطة تلك الفئات وحدها، وليس بطريقة مستقلة عنها مطلقاً.

---

(19) المورفيم: أصغر وحدة لغوية مجردة ذات معنى، وهي وحدة أوسع من وحدة المقطع (المترجم).

لقد أدرك وورف إمكانية ألا تكون فئات اللغة الإنجليزية بالضرورة أفضل من تلك الموجودة في لغات أخرى. وفي الحقيقة ذهب إلى أبعد من ذلك. وحسد الهوبي (Hopi) لقدرتهم على التفكير بطرق «متقدمة ومتفوقة» على طرائقه الخاصة في التفكير. وجادل بأن قواعد النحو لدى الهوبي ملائمة بشكل أفضل في التعبير عن الأفكار العلمية مقارنة باللغة الإنجليزية (انظر على وجه الخصوص:Whorf 1956: 85-60-59). وعلى وجه التحديد، تفترض الميتافيزيقا المتضمنة في اللغة الإنجليزية وجود شكلين واسعين أو شاملين: المكان والزمان. يعد المكان لانهائياً وغير محدود، ثلاثي الأبعاد، واستاتيكي. أما الزمان فيتحرك في اتجاه واحد، وينقسم إلى ماضي، وحاضر، ومستقبل. وتتصور الميتافيزيقا المتوارية تحتياً في أعماق لغة الهوبي وجود شكلين مختلفين تمام الاختلاف: الموضوعي (الخارجي الظاهر (Manifested))، الذاتي (الداخلي (Manifesting)). يتضمن الأول الكون الفيزيقي كما تتم الخبرة به عن طريق الحواس، وكذلك الماضي والحاضر. أما الثاني فيشمل ما يوجد داخل العقل، بما في ذلك تصور الكون ذاته، وكذلك ما تصفه اللغة الإنجليزية بأنه زمن أو صيغة المستقبل.

الانتقادات التي جوبهت بها نظرية وورف

لكن هل تعد نظرية وورف إجابة شافية؟ وهل يفسر وورف حقاً العلاقة بين اللغة والثقافة، والاختلاف بين أساليب مختلفة للتفكير؟ الحقيقة أن وورف قد انتُقد على أسس متعددة. دعني هنا أتناول النذر القليل من الانتقادات المطروحة.

أولاً، تتميز بعض أفكار وورف المنشورة عن العلاقة بين اللغة والثقافة بالإفراط في التبسيط (وفي الواقع أن وورف، الذي كشف عن بعض أكثر أطروحاته راديكالية في مجلات غير لغوية وغير أنثروبولوجيّة مثل *Technology Review*، **مجلة معهد ماساشوستس للتكنولوجيا**، ربما كان مدركاً وفطناً لذلك). ويسهل دحض فرضية وورف البسيطة التي مؤداها أن اللغة تحدد التفكير. فأفراد ثقافة واحدة متماثلة يتحدثون أحياناً لغات مختلفة. فمثلاً تماثل ثقافة متحدثي لغة الباسك ثقافة جيرانهم متحدثي اللغتين الفرنسية والإسبانية. من ناحية أخرى، يمكن أن يكون للجماعات البشرية التي تتحدث لغات مترابطة بإحكام ثقافات مختلفة تماماً. فمثلاً يتحدث

النافاهو والآباتشي[20] (Apache) لغات تنتمي إلى المجموعة الأوزباكية (Athapas-kan) الجنوبية، لكن النافاهو (المتأثرين ثقافياً وليس لغوياً بالهوبي (Hopi)) عاشوا في مستوطنات دائمة، مبعثرة، وكانوا في عصور الاحتكاك أو الاتصال الأورو - أميركي المبكرة مسالمين إلى حد بعيد. وكان مصدر أصول أعمالهم الفنية الشهيرة الهوبي. أما الآباتشي فكانوا أكثر بداوة، إذ ارتكز اقتصادهم على الصيد والجمع وبعض الزراعة والإغارة على الجماعات الأخرى. والجماعتان لم تمتلكا سلطة سياسية مركزية، سوى أن الآباتشي قد طوروا هيراركية أو تدرجاً للقيادة لأغراض الإغارة والحرب أو الصراع. لقد كانت ثقافاتهما مختلفة، ولكن هل فكروا، أو في الحقيقة يفكرون بالطريقة ذاتها لأنهم يتحدثون لغات مترابطة ارتباطاً وثيقاً؟ يبقى هذا السؤال مثاراً ومفتوحاً على إجابات متنوعة.

ثانياً، تغالي أفكار وورف في التأكيد على الاختلاف اللغوي. ذلك أن وورف (مع سابير على سبيل المثال: Along with Sapir, e. g. 1949 [1915–38]: 167–250) كان من بين أوائل الباحثين الذين أجروا دراسات منظمة للغات الهندية الأميركية التي تفتقر إلى وجود فئات (مقولات) متمركزة حول الأوروبي كأساس للتحليل، لذلك يحتمل أن يكون وورف من بين أوائل الغرباء الذين أدركوا ثراء التعبير في تلك اللغات. ومع ذلك يتأرجح البندول حالياً في اتجاه آخر. فمنذ الستينيات انصرف علماء اللغة إلى التأكيد على الجوانب أن المظاهر العامة للغة. على سبيل المثال، تتحدث كافة الشعوب بواسطة الجمل، وتتألف هذه الجمل من تعريفها من عبارات اسمية وعبارات فعلية. وهكذا قد لا تكون لغة النوتكا[21] (Nootka) مختلفة تمام الاختلاف عن اللغة الإنجليزية كما ارتأى وورف أنها كذلك، ويعني الإقرار بفرضيته تلك أن متحدثي النوتكا ومتحدثي الإنجليزية قد لا يكونوا مختلفين في أساليب تفكيرهم.

ثالثاً، ما الدليل الذي نسوقه في الواقع على أن اللغة تحدد التفكير؟ يعد الدليل

---

(20) الآباتشي: أحد الشعوب الهندية الأميركية بجنوب غرب الولايات المتحدة وفي المناطق المجاورة للسهول العظمى. والنافاهو: أحد الشعوب الهندية الأميركية بجنوب غرب الولايات المتحدة، يتركز الآن في شمال شرق ولاية أريزونا والمناطق المجاورة ليوتا ونيوميكسيكو (المترجم).

(21) لغة أحد الشعوب الهندية الأميركية التي تقطن الساحل الغربي لجزيرة فانكوفر بكولومبيا البريطانية. ولغة النوتكا قريبة نوعاً للغة الكواكيوتل (المترجم).

الذي يؤيده وورف استدلالياً أو استنتاجياً، ومستنداً إلى اللغة ذاتها، مع محاولة محدودة أو مع غياب محاولة لاختبار اللغة في مقابل المعرفة. والواضح أن ثمة صعوبة في الحصول على برهان على فرضية سابير - وورف، ذلك برغم عكوف اللغويين عليه اليوم (انظر: Lucy 1992).

رابعاً، إذا كانت أنماط التفكير المترابطة عبر لغات مختلفة تختلف في الدرجة التي يقررها وورف، فهل يمكن لشخص غير هوبي أن يفهم على الإطلاق كيف يفكر شخص هوبي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فكيف يمكننا إذن أن نقارن أساليب التفكير؟ برغم ذلك تبقى النسخ المعدلة «الضعيفة» من فرضية سابير - وورف موثوقة في أعين كثيرين، في حين أخفقت النسخة «القوية» التي أيدها وورف في البقاء والحصول على مساندة وتأييد. وأنها تنكر في جوهرها إمكانية المقارنة الأنثروبولوجيّة.

جدل العقلانية

منذ نهاية الستينيات صار هناك انبعاث متقطع مشتت للاهتمام بقضية «التفكير البدائي»، أو بتعبير أدق، بقضية العقلانية لدى الشعوب البدائية. إذ شارك عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيين في تلك المناقشات التي أثيرت بقوة في مؤتمرات شتى ومجموعات مطبوعة. ومن أكثر هذه المجموعات أهمية مجموعة بريان ويلسون (Bryan Wilson) **العقلانية** (*Rationality*) (1970)، ومارتن هوليس (Martin Hollis) وستيفن لوكس (Steven Lukes) المعنونة **العقلانية والنسبيّة** (*Rationality and Relativism*) (1982). وقد تألفت الأولى في الأساس من بحوث نشرت أصلاً خلال الستينيات، بينما تألفت الثانية أساساً من بحوث كُتبت، على وجه الخصوص، بقصد تكملة تلك البحوث التي احتواها مجلّد ويلسون. يضاف إلى ذلك أنه بينما يستخدم الكتاب الأول البيانات الإثنوغرافية، التي غالباً ما تكون أفريقية أو «تقليدية»، يتحرى الكتاب الثاني المشكلة اعتماداً على العلم الغربي قبل الحديث أيضاً.

وهنا دعني استخدم بحثين فحسب من المجلد الثاني كنموذجين للاتجاهات التي تتطرق إلى ما هو أبعد من الإجابة «بنعم» أو «بلا» على سؤال العقلانية: وهما بحثان أنجزهما دان سبيربر (Dan Sperber) وإيرنست غيلنِر (Ernest Gellner).

يصنف سبيربر (1982) التقاليد النسبيّة الرئيسية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها «عقلانية» أو «رمزية» (انظر: Skorupski 1976). يجادل العقلانيون بأن المعتقدات اللاعقلانية أو غير المنطقية ظاهرياً ليست بهذه الدرجة من اللاعقلانية رغم كل شيء، إنها بالأحرى خاطئة ببساطة. على سبيل المثال، يؤمن الناس أن الأرض مسطحة لأنهم يخبرونها على هذا النحو. ويقرر الرمزيون أن الأساطير والشعائر، وغيرها، لا عقلانية فقط على مستوى بسيط (ظاهري). فباعتبارها استعارات للقيم الأخلاقية، أو غير ذلك، ربما تكون عقلانية تماماً. ويعد عمل سبيربر المبكر **إعادة التفكير في الرمزية** (*Rethinking Symbolism*) (1975 [1974]) هجوماً مصوباً إلى الاتجاهات الرمزية (فيكتور تيرنر، كلود ليفي ستراوس... إلخ). وبتعبير بسيط أن سبيربر في هذا الكتاب قد قرر أن الرمزية ميكانزم إبداعي ينتج المعنى المتضمن في الأبنية الثابتة للفهم، وتساعد بذلك على نمو الأبنية المجردة. وفي مقالة نشرت عام 1982 فعل سبيربر الشيء ذاته بالنسبة للرؤى النسبيّة المتطرفة. ومن الواضح أن المعتقدات اللاعقلانية ليست «معتقدات» على الإطلاق، فهي تشمل حالة نفسية مختلفة. الأكثر من ذلك، أنها ليست لاعقلانية؛ إنها ببساطة (حسب رؤيته) أساليب للحديث عن العالم بنفس الأساليب التي يتحدث بها أفراد آخرون ينتمون إلى ثقافتك.

وفي هذا المجال، يجادل غيلنر ([1981] 1982)، أحد أعداء النسبيّة الأقوياء المفوهين، بأن النسبيّة من ناحية والقول بوجود عموميات إنسانية من ناحية أخرى أمران متعارضان. ويعرف النسبيّة بأنها «مذهب في نظرية المعرفة يؤكد أنه لا وجود لحقيقة وحيدة فذّة»[22] (1982: 183). لقد استهدف غيلنر الأطروحات النسبيّة المعرفية والأخلاقية، وحاول البرهنة على كل من الحجج النسبيّة الإبستيمولوجية

(22) مثّلت النظرية النسبية الكلاسيكية في الأنثروبولوجيا تمرداً على الحداثة الأنثروبولوجيّة. وقد التقط أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة خيط هذه النظرية بقصد تقويض التصور الحداثي للحقيقة. فوفقاً لرؤى الحداثة ومثاليات التنوير كذلك، تعد الحقيقة واحدة (مفردة)، وعامة موجودة في الخارج هناك (العالم الخارجي). وتنحصر مهمة الأكاديميات في التوسل بمناهج وأساليب معينة بهدف الوصول إلى هذه الحقيقة، وتمثيلها للآخرين. ولكن في رأي أنصار ما بعد الحداثة، تتخلق الحقيقة وتتولد تعاونياً عن طريق عملية التفاعل الحواري، وتغدو وفقاً لهذه الرؤية قابلة للتأويل ترتكز على المنظورات والذاتيات الداخلية والسياقات الثقافية/ التاريخية الخاصة. وهكذا أعاد ما بعد الحداثيون صك وصياغة الحقيقة الحداثية «الأحادية - المفردة»، والمتعالية في قالب جديد قوامه الحقائق المتعددة والمشروطة بالسياق الثقافي والتاريخي. والحقيقة من منظور ما بعد الحداثة، إضافة إلى كونها رواية مقنعة، تعد نسبية ومحلية وتعددية وغير محددة وتأويلية، وهي في الأنثروبولوجيا اختراع خالص يعاد اختراعها دوماً (المترجم)، انظر: Harris Marvin, *Theories of Culture In Post-modern Times* (New York: Altamira Press, 1999), p. 156.

والسوسيولوجيّة بما يناقض اتجاه معادلة النسبيّة بالتنوع. وكانت مناقشته معقدة. ويقول إن مشكلة النسبيّة تتحدد، بصفة أساسية، فيما إذا كان هناك عالم واحد فقط، في حين تبدو مشكلة العموميات مختلفة من الناحية الفلسفية. علاوة على ذلك، يعد البحث عن العموميات ذاته بحثاً غير عام، لكنه نوعي محدد بالثقافة (أي أنه لا يوجد في الشعوب كافة، ولكن يوجد على سبيل المثال بين مجموعة الأفراد الذين يحتمل أن يقرؤوا هذا الكتاب). ومع ذلك يوجد هذا البحث متاحاً يمكن للبشر قاطبة ممارسته، ويقع «انتشاره» (أو «عولمته» حسبما يحلو للمنظرين المعاصرين أن يطلقوا عليه).

لقد كان معظم أنصار النسبيّة في الأنثروبولوجيا أكثر اهتماماً بالتنوع الثقافي عن العموميات. وقد يكون ليفي ستراوس، إلى الحد الذي يكون فيه نسبياً كما يقول نقاده، استثناءً (انظر الفصل الثامن). إن ما قام به سبيربر وغيلنِر على السواء، في هذه المقالات الحاسمة، هو تنحية القضية الفلسفية للنظرية النسبيّة، وذلك من خلال توضيح أن لا علاقة لها بالخط النسبي الضعيف في الكتابة الأنثروبولوجيّة. ولا تعد حقيقة أن الثقافات الأخرى ترى العالم بطريقة مختلفة عن رؤية ثقافتنا له، في ذاتها، أسس أو مبررات لرؤية كافة التصورات والأفهام الغريبة باعتبارها إما «لاعقلانية وغير منطقية» أو تعبر عن «حقائق» صحيحة بديلة. واقع الحال أن وجود العموميات الإنسانية لا يجعل من النسبيّة فكرة يتعذر الدفاع عنها؛ كذلك لا يجعل التنوع الإنساني منها فكرة يمكن الذود والدفاع عنها.

نحو علم معرفي[23]

في أعقاب وفاة وورف في العام 1941، ساد هدوء مؤقت داخل الأنثروبولوجيا شهدته الموضوعات التي تناولها بالدراسة. وعندما عاد الاهتمام بالجوانب اللغوية في الثقافة في الخمسينيات، تحول التأكيد النظري في علم اللغة من الوصفي (الاتجاه الذي قاده

(23) يوصف العلم المعرفي في عمومه بأنه محاولة للربط بين علم النفس المعرفي، والفلسفة، والفسيولوجيا العصبية، والذكاء الاصطناعي، واللغويات والأنثروبولوجيا وذلك في محاولة لفهم المعرفة. واتجاه الأنثروبولوجيا نحو العلم المعرفي يعني نزوعاً إلى الربط بين الثقافة واللغة على أساس الاعتقاد في أن الثقافة تماثل اللغة، إذ يتم التفكير في الثقافة ونقلها كنص عن طريق اللغة (المترجم)، انظر: M. Bloch, «Language, Anthropology and Cognitive Science,» *Man*, vol. 26 (1990), pp. 183–184.

بواس وسابير) إلى البنائي. وغزت الأفكار المستقاة من علم اللغة البنائي الأنثروبولوجيا عن طريقين: البنائيّة، والاهتمامات الأكثر نسبيّة التي شغلت الأنثروبولوجيين المهتمين بمظاهر التصنيف. وفي هذا السياق سوف ينصب اهتمامنا على الأخير.

الدانمركية	الألمانية	الفرنسية
Trae (Tree, Trees)	Baum (Tree)	Arbre (Tree)
	Holz (Woods)	Bois [Woods, Woodland]
Skov (Woods, Woodland, Forest)	Wald (Woodland, Forest)	
		Forêt (Forest)

الجدول 7-1: التطابقات أو التوافقات التقريبية بين الكلمات «شجرة»، «غابة» (Woods)، و«غابة» (Forest) في اللغات الدانمركية والألمانية والفرنسية.

علم الدلالات البنائي

نتناول في هذا المجال الأمثلة الشهيرة المستقاة من كتاب اللغوي الدانمركي لويس هيلمسليف (Louis Hjelmslev) (1953 [1943]: 33-4): الألوان الداكنة ومجموعة أشجار. إن المصطلحات المعبرة عن الألوان في اللغة الويلزية[24] تختلف عن تلك المستعملة في اللغة الإنجليزية، ذلك أن اللغة الويلزية تحتوي على مصطلحات قليلة. فمثلاً يشير مصطلح (Gwyrdd) في اللغة الويلزية إلى ظلال أو تدرجات

(24) اللغة الويلزية (Welsh): لغة إقليم ويلز، ينطق بها سكان غرب وشمال هذا الإقليم (المترجم).

لونية أقل مقارنة بمصطلح اللون الأخضر (Green) في اللغة الإنجليزية. كذلك يشمل مصطلح (Glas) الويلزي بعض الظلال أو التدرجات اللونية التي صنفتها الإنجليزية باعتبارها خضراء، وكل تدرجات الأزرق، وبعض تدرجات الرمادي. ويشمل مصطلح (Llwyd) بعض تدرجات الرمادي وبعض تدرجات البني (Ar-dener 1989 [1971]: 9-12).

وعلى نحو مماثل، عندما نقارن الكلمات شجرة (Tree)، وغابة - أخشاب (Woods)، وغابة (Forest) في اللغات الدانمركية والألمانية والفرنسية، نرى افتقاراً للتطابق التام، حتى بين الألمانية والفرنسية التي تحتوي على نفس عدد المصطلحات. يوضح ذلك الجدول (7 - 1) (لاحظ هنا التمييز بين الكلمات الإنجليزية المدرجة بين علامتي اقتباس « »، عندما تكون الإنجليزية ذاتها مثالاً، والكلمات المكتوبة بحروف طباعة مائلة، عندما تستخدم الكلمات الإنجليزية كتعليقات أو شروح تقريبية لمصطلحات أجنبية). وتعتبر المقولة الفرنسية Bois (وهي تطابق تقريباً كلمة «Wood» أو «Woods» أو «Woodland») أشمل من المقولة الألمانية (Holz) (وتعني تقريباً غابة (Wood) أو «منطقة غابات محدودة النطاق»). كما تعتبر المقولة الفرنسية Forêt (وتعني «غابة»)، مثل مرادفها الإنجليزي، أضيق من المقولة الألمانية («غابة» أو «غابة صغيرة»). أن نقول «غابة» بالمعنى الفرنسي أو الإنجليزي، فإن المقولة الألمانية سوف تحدد وتعين بطبيعة الحال (GroBer Wald) («غابة كبيرة»).

لا توجد لغة تصنف كل شيء. ويكون ذلك مستحيلاً بالنسبة للألوان، وذلك نظراً لوجود مدى غير محدود من التباين والاختلاف الطبيعي في كل من الطول الموجي للضوء (الأحمر إلى البنفسجي) وشدة الضوء (مظلم إلى مضيء). وتصنع اللغات المعنى عن طريق صنع بناء، وتفعل الثقافات الشيء ذاته. وأحياناً يكون البناء واضحاً لغوياً، كما في حالة تصنيف اللون، أو الكلمات بالنسبة لأشياء تتصل بالأشجار. ولا يكون كذلك في أوقات أخرى، كما في قواعد السلوك أو طرز الزي الملائمة.

الأنثروبولوجيا المعرفية

أحدث اللغوي الأميركي كينيث ل . بيك (Kenneth L. Pike) تقدماً فجائياً هائلاً في العام 1954 عندما نشر الجزء الأول من مقال مكون من (762) صفحة تحت عنوان **اللغة في علاقتها بنظرية موحدة لبناء السلوك الإنساني** (*Language in*

(والذي أتمه بيك في عام *Relation to a unified Theory of Human Behavior*) 1967). لقد انطلق بيك من فكرة وجود علاقة بين الأصوات (الصوتي (Phonetic)) ووحدات الصوت ذات المعنى (الفونيمي (Phonemic))، وافترض وجود علاقة أكثر عمومية بين الوحدات من أي نوع (الخارجي (The Etic)) والوحدات ذات المعنى من أي نوع (الداخلي (The Emic)). ويشمل علم الصوتيات (Phonetics) دراسة كافة الأصوات التي يمكن أن يصدرها البشر. أما التحليل الفونيمي (Phonemics) (علم الأصوات الكلامية (Phonology)) فيهتم بالأصوات المتمايزة من خلال تقابلاتها مع أو تبايناتها عن أصوات أخرى في لغة محددة. وهكذا فإن النظرية التي تفسر الاختلافات بين مجموعات الأصوات في اللغة الإسبانية والبرتغالية مثلاً، يمكن أن تطبق على الاختلافات بين مجموعات الكلمات في اللغة الإسبانية أو البرتغالية، أو في الحقيقة على أي مستوى آخر من الظواهر اللغوية أو الثقافية.

وإذا صغنا ذلك بطريقة أخرى، يمكن القول إن الخارج Etic هو مستوى العموميات أو مستوى الأشياء التي يمكن للملاحظ «موضوعي» ملاحظتها. أما الداخل (Emic) فهو مستوى التقابلات أو التباينات ذات المعنى في لغة أو ثقافة معينة. ويمكننا تفسير التمييزات الداخلية (Emic distinctions) بلغة الأطر أو الشبكات (Grids) المختلفة. وتشمل الأمثلة الكلاسيكية في هذا الصدد تصنيف ليناين (Linnaean)؛ المرض في علم الطب؛ وقياس الطول الموجي للضوء؛ والمقياس اللوني في الموسيقى، والأهم من ذلك، الشبكة الجينيالوجية. وعلى الرغم من تساؤل بعض أنصار النسبيّة الراديكاليين عن عمومية مثل هذه الشبكات، فإن وجودها المزعوم يُلقي مع ذلك ضوءاً على الاختلاف بين أحد العموميات الثقافية - الخارجية (Extra-Cultural) المفترضة، والإطار الثقافي الخاص للفرد الذي ينظر إليه (بشكل خاطئ) باعتباره عاماً[25] (انظر: Headland, Pike, and Harris 1990).

(25) برز الاتجاه المعرفي بعد نقد التحليل الوظيفي البنائي في الكتابات التقليدية. ويشير الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد إلى هذا النقد بقوله: «إنه من العبث الاكتفاء بملاحظة سلوك الأفراد وتتبع علاقاتهم الظاهرة، أو الواقعية في المجتمع، لاستخلاص صور بنائية راسخة وثابتة عن هذه العلاقات ومظاهر السلوك والنظم؛ لأن مثل هذا النوع من التحليل هو - في أفضل حالاته - مجرد انعكاس لما يتصوره الباحث نفسه عن المجتمع، أو لما يدركه الناس أنفسهم عن واقعهم الاجتماعي أو لما يتصورونه عن هذه العلاقات والأوضاع والنظم والقيم». وعلى هذا الأساس برز الاتجاه المعرفي في دراسة الثقافة، والذي يبحث فيما «يتصوره الناس طريقة تفكيرهم وأسلوب إدراكهم للأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير =

ولا يزال المعنى الدقيق لمصطلح الداخل (Emic) موضوعاً للجدل والنقاش منذ زمن بعيد. فقد اعتبره هاريس (1968: 568-604) بصفة أساسية معادلاً لأقوال الإخباريين، في حين أكد بيك بدلاً من ذلك على الطبيعة البنائيّة للنسق الداخلي. وتماماً مثلما يتعذر على الإخباريين بالضرورة وصف القواعد النحوية المتوارية خلف استعمالهم الخاص للغة، كذلك لا بد وأنهم غير قادرين على وصف النسق الداخلي (Emic) المتضمن في أعماق فهمهم وممارستهم الثقافية. ويعد اكتشاف مثل هذا النسق مهمة المحلل لا الإخباري.

= والتصور والإدراك والوسيلة التي يصلون بها إلى ذلك، لأنهم هم (قبل كل شيء) أصحاب هذا المجتمع ومن العدل أن نتعرف على آرائهم فيها». وكانت بدايات الأنثروبولوجيا المعرفيّة كميدان معروف ومعترف به في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين مترافقاً مع الدراسات المعرفيّة في علم النفس. وقد ركزت الأنثروبولوجيا المعرفيّة في البداية على علم الدلالة الإثنوغرافي (Ethnograohic Semantics)، أو إلى حد معين، على بُنى المعرفة المميزة لميادين علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي (Ethnoscience Do-mains) في مجتمعات مختلفة. وفي السبعينيات أضيف إلى ذلك اهتمام «بنماذج القرار» والقواعد النحوية السردية. وفي الثمانينيات تطورت مناهج في علم دلالة الخطاب. والأنثروبولوجيا المعرفيّة في عمومها تؤكد على وجود عموميات فطرية قابعة داخل العقل البشري، لذا تنطلق من أفكار علم اللغة البنائي الأوروبي، وتنهل كذلك من علم اللغة البنائي الأميركي؛ وهو التقليد الذي اختطه فرانز بواس وتلامذته في مطلع القرن العشرين وطوره سابير وورف. وهؤلاء هم الشخصيات المحورية في النظرية النسبية، التي تؤكد على أن الخبرة العملية المعيشة تشكل فئات التفكير. ويعتبر هذا المنحى النسبية خلفية هامة في الصيغة المبكرة للأنثروبولوجيا المعرفيّة. وتركز الأنثروبولوجيا المعرفيّة منذ بداياتها على الجانب الفكري، العقلي، لا على روح الثقافة في المجتمع. حيث تؤكد على أن الثقافة ظاهرة عقلية، «تنظيمات معرفية للظواهر المادية» (Taylor 1969: 3). وهي نسق عقلي يفرز أو يولد السلوك الثقافي الملائم. وتماثل «الثقافة» - في الأنثروبولوجيا المعرفيّة - «النحو» . فكما هو الحال في تحليل النحو، يكون هدف الأنثروبولوجيا المعرفيّة الكشف عن المبادئ الكامنة والقابعة خلف تنظيم الثقافة في العقل. ومثلما يقوم علماء اللغة - من أمثال تشومسكي - بصياغة نماذج منطقية ورياضية تمكنهم من صياغة أوصاف وتفسيرات للظواهر النحوية، يفعل الأنثروبولوجيّون المعرفيون الشيء ذاته: «حيث تتألف الثقافة من مجموعة المبادئ المنطقية التي تنظم الظواهر المادية». وتركز الأنثروبولوجيا المعرفيّة في دراستها على هذه المبادئ المنطقية وليس على الظواهر المادية. وهكذا أعطى هذا الاتجاه تصوراً جديداً للثقافة باعتبار أنها «تؤلف بما تحتويه من أفكار وأنماط سلوكية خريطة معرفية أو إدراكية». ومع أن هذه الخريطة الإدراكية لأي شعب من الشعوب تحتفظ بملامح ومقومات أساسية ثابتة فإنها لا تخلو من بعض الاختلافات في التفاصيل والدقائق من جيل لآخر، بل ومن زمرة اجتماعية إلى أخرى في الفترة الزمنية الواحدة. ويعني هذا أن لكل مجتمع تصوراته الخاصة عن العالم أو الكون تختلف عن تصور غيره من المجتمعات، انظر: حسين فهيم، «قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان،» **عالم المعرفة**، العدد 98 (1986)، ص 223-224 (المترجم)، انظر: Colby Bejamin N., «Cognitive Anthropology,» Quoted in: Ember M. Levinson D., eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt and Company, 1996), p. 209, and Foley William A., *Anthropological Linguistics* (Oxford: Blackwell Publishers, Ltd., 1997), pp. 106-108.

وقد حاول الأنثروبولوجيّون، بعد عمل بيك الرائد، صوغ وتشكيل العلاقة بين الفئتين الداخلية والخارجية. وطُورت منهجيات مركبة خضعت للنقاش. وسيراً على درب حدده بحث وارد غـودنَف (Ward Goodenough) (1956) الشهير عن مصطلحات العلاقة لدى سكان جزر تراك (Truk) في ميكرونيزيا[26]، غيّر باحثون اهتمامهم إلى القرابة. ويحتمل أن تكون الأبنية الداخلية أكثر وضوحاً في مصطلحات العلاقة (القرابة) بدرجة أكبر من كونها كذلك في أي ميدان أو مجال ثقافي آخر. وفي تلك المصطلحات يمكن للمرء أن يميز بسهولة بين التعريف بالاسم (Denotata) (العناصر التي تكون فئة محددة، ونقصـد في هذه الحالة النقاط الجينيالوجية المرجعية)، والمعنى أو الدلالة (Significata) أو «المكونات (العناصر الأساسية)» التي تميز الفئة، والـ (Connotata) (المبادئ التي برغم أنها غير محددة للفئة، فهي ترتبط بها على نحو غير محكم)، والـ (Designate) (أسماء الفئات)، وأخيراً فئة أو فئات الأشياء ذاتها.

وإذا اتخذنا من الإنجليزية مثالاً، يمكننا أن نأخذ فئة الأقارب التي يطلق عليها المتحدثون بالإنجليزية مصطلح عم أو خال (Uncle). في هذه الحالة يكون الـ (Des-ignatum) هو كلمة عم أو خال ذاتها. بينما تمثل الـ (Denotata) النقاط المرجعية الجينيالوجية FB، MB، FZH، MZH، وهلمّ جراً (وتعني على التوالي العم، الخال، زوج العمة، زوج الخالة؛ وتُختصر الـ (Denotata) بهذه الطريقة على نحو مألوف). ويمكن للمرء أن يحدد أي فئة ببساطة على طريقة تسجيل ووضع قائمة بكافة أفرادها أو أعضائها، بيد أن ذلك يعد صعب التحقق. والأكثر جدوى وفائدة وجود فهم لمبادئ التصنيف، تلك التي أشير إليها في الـ (Significate) أو المكونات الأساسية. وبالنسبة للفئة المسماة بالعم أو الخال (Uncle)، تكون المكونات أو العناصر الأساسية هي «ذكر» (وذلك للتمييز بين العم أو العمة أو بين الخال والخالة)، «الجيل الصاعد الأول» (وذلك لتمييز العم أو الخال عن ابن الأخ أو ابن الأخت)، «قرابة الدم أو قرين من نفس الدم» (وذلك لتمييز العم أو الخال عن أبو الزوج أو الزوجة)، «مناظر أو مجانب»[27] (وذلك لتمييز العم أو الخال عن الأب). وعن طريق تحديد كل من

(26) مجموعة من الجزر الواقعة شرقي الفيليبين (المترجم).

(27) المناظرون أو المجانبون (Collateral): يشير في دراسات القرابة إلى الأقارب الذين يرتبطون برابطة الدم ويتمتعون بنفس درجة القرابة، ولكن ليس من خلال خط الانتساب، بل يرتبطون أفقياً، مثال ذلك الأخوة أو أبناء العمومة (المترجم).

تلك المكونات أو العناصر الأساسية الأربعة، نحدد ماذا يعني أن يكون الشخص عماً أو خالاً. ومع ذلك يكون أحياناً من المفيد، بالإضافة إلى ذلك المعنى أو تلك الدلالة، أن نأخذ بعين الاعتبار الدلالات أو المعاني الضمنية (Connotata) وراء كون الشخص عماً أو خالاً، على سبيل المثال السمات المميزة للسلوك المرتبطة بصلة الخؤولة (Avuncular)، مهما كانت على وجه التحديد. هذه السمات ليس جزءاً من جوهر التحليل التجزيئي أو تحليل المكونات[28]، لكنها تشير إلى حدوده.

ويتمثل قصور آخر للتحليل التجزيئي في حقيقة أنه قد يتوفر لدينا أكثر من تحليل صحيح واحد لأي مجموعة محددة من المصطلحات. يوضح ذلك الجدول (7 – 2)، الذي يوضح تحليلين مختلفين للمصطلحات الإنجليزية التي تعبر عن أقارب الدم (Consanguines).

يختلف هذان التحليلان التجزيئيان في الفهم الفني أو التقني لثنائية التمييز خطي/ مناظر أو مباشر/ مناظر، وفي علاقة التدرج القائمة بين التمييزات الجيلية المختلفة. ولعل التمثيل الأول (المرتكز بصورة فضفاضة غير محكمة على تمثيل والاس واتكنز (Atkins)، 1960) هو التمثيل الأكثر صواباً من الناحية الشكلية. ذلك على الرغم من أن تمييزه الدقيق بين خطوط النسب أو الوراثة (Lineals) (التي تعرف باعتبارها الأنا (Ego) وأسلافه وسلالته أو أسلافها وسلالتها)، والخطوط المشتركة (Co–Lineals) (الأشقاء في خطوط النسب)، الأقارب المجانبون أو غير الخطيين

---

(28) التحليل التجزيئي أو تحليل المكونات: هو أسلوب يستخدم في دراسات القرابة وغيرها من مجالات البحث الأنثروبولوجي. ويصف رادكليف براون تحليل المكونات بأنه «كل مجموعة من الكلمات تدخل في مصطلحات لها نفس الأبعاد أو المكونات اللفظية»، ويظهر معنى كل كلمة من كلمات المجموعة كوحدة مترابطة من المعاني التي تقع ضمن الأبعاد العامة. وفي دراسة مصطلحات القرابة يبدأ تحليل المكونات بتعريف كافة المصطلحات القرابية، ثم محاولة الكشف عن معاني هذه المصطلحات أو دلالاتها، ثم يوقع كل مصطلح على خريطة وفقاً لدلالته (فأنماط القرابة البيولوجية على سبيل المثال توضع تحت الخال MB، زوج الخالة MZH... إلخ). وبعد تحديد جوهر أو ماهية كل مصطلح ضمن سلسلة المصطلحات المقرر تحديدها، يتم تعريف كل مصطلح وذلك عن طريق استخلاص أقل عدد من الخصائص المميزة لكل مصطلح على حدة والتي تجعل منه مصطلحاً مستقلاً بذاته عن سائر مصطلحات المجموعة. وهذه الخصائص أو المعايير التي يتم على أساسها التمييز بين هذه المصطلحات تمثل المكونات التي تميز كل مصطلح قرابي عن المصطلحات الأخرى. وعندما يتم تجميع الخصائص في مصطلح واحد معاً فإنها تنطبق على كل مصطلح وتعريف يدخل في إطار هذه المجموعة (انظر: سميث، **موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة**، ص 238) (المترجم).

(Ablineals) (المنحدرون من الأشقاء في خطوط النسب)، يبدو أن ذلك التمييز غير واقعي ومناقض للحدس في رأيي. أما التمثيل الثاني (والمستند على تمثيل رومني (Romney) وداندريد (D'Andrade)، 1964) فقد نودي به في عصره تمثيلاً واقعياً من الناحية النفسية، بمعنى أنه تمثيل يلفت الانتباه، من خلال تمييزاته الشكلية، إلى عمليات التفكير لدى متحدثي اللغة الإنجليزية، عندما يُصنفون أقاربهم. ومع ذلك فبالنسبة لي كمتحدث اللغة الإنجليزية، أجد أن وضع الأجداد مع الأحفاد، والأبوين مع الأبناء، ووضع أو تحديد «الجيل» وحده وفي ذاته، لا يعني الكثير مقارنة بوضع أو تعيين الأجيال من الأكبر إلى الأصغر سناً.

التحليل التجزيئي (1)

Ablineals	Co- lineals		Lineals	
	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر
			الجدة	الجد+2
	العمة	العم	الأم	الأب+1
ابن العم أو الخال	الأخت	الأخ	Ego	0
	ابنة الأخ	ابن الأخ	الابنة	الابن-1
			الحفيدة	الحفيد-2

التحليل التجزيئي (2)

مناظر أو مجانب		مباشر		
أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	
		الجدة	الجد+	الجيل (2)
		الحفيدة	الحفيد-	
العمة (الخالة)	العم (الخال)	الأم	الأب+	الجيل (1)
ابن الأخ (ابن الأخت)	ابن الأخ (ابن الأخت)	الابنة	الابن-	
ابن العم (ابن الخال)		الأخت	الأخ	الجيل (0)

الجدول 7-2: تحليلان تجزيئيان للاستعمال الإنجليزي لمصطلح القرابة الذي يصف أقارب الدم.

تبين الأمثلة المتنوعة الواردة بالجدول (7-2) أن هناك دائماً مقداراً ضئيلاً من عدم التحديد والمراوغة كامن في التحليل التجزيئي، وينتج عن اعتماد هذا التحليل على الأبنية المعجمية أو مفردات اللغة بدرجة أكبر من التعويل على إدراكات الفاعلين. وبرغم أن ذلك قد يشكل قصوراً من بعض النواحي، فإنه لا يكون مُشكلاً بالضرورة طالما كنا مهيأين (مثل ما يفعل أنصار النسبيّة ما بعد الحداثيين) لقبول حقيقة أن أفراداً مختلفين، حتى أبناء الثقافة الواحدة، يفكرون بطرق مختلفة. ويتمسك باحثون عديدون في علم اللغة برؤية مؤداها أن التحليل النحوي الأمثل هو الذي يكون الأكثر بساطة، سواء كان حقيقياً واقعياً بالنسبة للذي يتحدث أو لا يتحدث. وهناك مكان للرؤية البديلة التي مؤداها أن التحليل الأمثل هو، على وجه الدقة، ذلك الذي يكون ذا معنى لمتحدث اللغة (ومع ذلك صحيح بالطبع من الناحية الشكلية). وتتحقق هذه الرؤية في حال اختلف متحدثو اللغة حول أي الرؤيتين موثوقة. ويطلق على الجدل الذي نشأ نتيجة لهذه القضية، جدل «الحقيقة الإلهية» في مقابل «الهراء أو الخداع»، الذي يؤيد فيه طرف «الحقيقة الإلهية» البحث عن الواقع المعرفي، ويؤكد فيه طرف «الهراء أو الخداع» على الشك في إمكانية هذا البحث. وقد استُنفد هذا الجدل على صفحات دورية **الأنثروبولوجي الأميركي** (*American Anthropologist*)، فيما بين عامي 1960، 1965، وضُمنت البحوث الرئيسية في مجموعة تايلر المعنونة **الأنثروبولوجيا المعرفية** (*Cognitive Anthropology*) (1969: 343-432).

علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي

ثمة اتجاهان للتفكير النسبي في الأنثروبولوجيا المعاصرة مختلفان تمام الاختلاف. وتحقيقاً للملاءمة يمكن الاصطلاح على هذين الاتجاهين بالمنظورين الحداثي وما بعد الحداثي. وقد تولد المنظور الحداثي من رحم الاهتمامات المبكرة بالصفات الشكلية للتفكير، مثل اهتمامات الأنثروبولوجيين المعرفيين في الستينيات. لذلك يتبع هذا المنظور ويتوخى منهجية شكلية (يبحث عن الشكل أو النمط في أساليب التفكير)، ويبدو أنه أكثر شيوعاً في دراسة التفكير العلمي لدى الثقافات التقليدية، وذلك كما في علم الحيوان الشعبي (Ethnozoology) وعلم النبات الشعبي (Ethnobotany). أما المنظور ما بعد الحداثي فيرفض المنهجية الشكلية بالإجمال وذلك في سبيل تبني منهجية تأويلية تركز الاهتمام كلية على تفاعل الأفراد، وتفاوض الفئات الثقافية (انظر الفصل العاشر).

ويعد المنحى الحداثي النابض بالحياة اليوم ذروة النظرية التي اختطها وأسس لها وورف. وفي الستينيات تبني أنصار الأنثروبولوجيا المعرفية اهتمام وورف بالعلاقة بين العلم الغربي الحديث ورؤى العالم المحلية التي تناولوها بالدراسة والبحث. وقد أطلقوا على الحقل الذي ينتمون إليه مصطلح علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي (Ethnoscience). والمصطلح لا يشير إلى أي شيء على الإطلاق يختلف عن «الأنثروبولوجيا المعرفية» (التي كانت بمثابة الكيفية التي لا يزال يرى بها البعض مشروعهم)، و«التحليل التجزيئي» (الذي ظل المنهجية الرئيسية لهؤلاء الأنثروبولوجيّون المعرفيون)، و«الإثنوغرافيا الجديدة» (المصطلح الذي صاغه الأنثروبولوجيّون المعرفيون في الستينيات بقصد المقارنة بين دراساتهم و«علم الآثار الجديد» عند لويس ر. بنفورد (Lewis R. Binford)). ومع ذلك يميل «علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي» اليوم إلى تعيين تخصص معين أكثر من تعيينه منظوراً نظرياً. وأعني الاهتمام المتخصص بأنساق المعرفة الوطنية من أمثال علم النبات الشعبي، وعلم الحيوان الشعبي، والطب الشعبي وهلمّ جراً[29] (انظر على سبيل المثال: (Berlin 1992; Ellen 1993)). وفيما يتعلق بذلك أُطلق المسمى القديم «الإثنوغرافيا الجديدة» في الأزمنة الحديثة على المنظورات ما بعد الحداثية.

تحرى تشارلز فريك (Charles Frake)، النصير الرئيسي لعلم دارسة أنساق

(29) وينصب اهتمامه على دراسة أنساق التصنيف والترتيب التي تستخدمها المجتمعات المختلفة. ويتألف من مجموعة من أساليب تحليل أنساق التصنيف المحلية، على سبيل المثال تصنيف الأمراض والنباتات وأنواع الأطعمة. وفي الستينيات ركز علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي على موضوعات القرابة، وجوانب علم النبات وعلم الحيوان التي تكون فيها مكونات المعنى واضحة تماماً، مثال تصنيف الحيوانات في أنواع على أساس العمر والجنس، أو تصنيف الأنواع على أساس الخصائص التشريحية. وفي العام 1969 قرر برلين (Brint Berlin) وبول كاي (Paul Kay) أن الألوان تُصنف في نظام ثابت عالمي أو عام بالنسبة للثقافات كافة. وقد ساعد ذلك على إثارة الاهتمام بالعلاقة بين الفئات المعرفيّة وعلم النفس المعرفي، وحتى علم النفس العصبي (Neuropsychology). ومن داخل ميدان دراسة أنساق التصنيف الشعبي، تحدى روجر كيسينغ (Roger Keesing) زملاءه أن يعيدوا التفكير في «الإثنوغرافيا الجديدة التي نمذجوها على غرار أو شيدوها على «علم اللغة الكلاسيكي». ويؤكد كيسينغ على تدعيم العلاقة بين علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي وعلم اللغة البنائي، وعلى ضرورة إعادة تشكيل هذا الميدان بنظريات نعوم تشومسكي. ومن خارج الميدان صدرت انتقادات عن أصحاب الاتجاهات التأويلية في دراسة الثقافة، خاصة كليفورد غيرتز الذي انتقد النزعتين الشكلية والوضعية المميزتان لعلم دراسة أنساق التصنيف الشعبي. وخلال العشرين عاماً الماضية حدث تقارب بين هذا الميدان وعلم النفس المعرفي، وتم التخلص من العلاقة الحميمة السابقة بعلم اللغة. علاوة على ذلك تتركز بؤرة الاهتمام الرئيسية اليوم بين معظم الممارسين على الطريقة التي يكتسب بها الأفراد الثقافة في مرحلة الطفولة. ومع ذلك يحتفظ هذا الميدان بمناهج دراسة أساليب التفكير التي تشكل المعرفة الثقافية (المترجم)، انظر: Alan Barnard and Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 2002), pp. 308-309.

التصنيف الشعبي بمعناه الواسع، الخفي (السري أو الاستثنائي) والعادي المألوف وذلك في دراساته التي تناولت الأنساق الإيكولوجية، وتأويلات المرض، ومفهومات القانون، وكيفية دخول منزل معين، وكيفية طلب شراب في ثقافات السبانيوم (Subanum) والياكان (Yakan) والثقافات الفيليبينية الأخرى (انظر على سبيل المثال: Frake 1980). يضع علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي، كما توضح هذه الأمثلة، في اعتباره الفعل الاجتماعي وكذلك الفئات أو المقولات الاستاتيكية لخطاب العلم الشعبي (Ethnoscience). وقد صارت فكرتي الاستراتيجيات، وصنع القرار فاعلتين. يصدق ذلك حتى على المنهجية التي اعتنقها وذلك عندما يكشف صراحة عن أساليب الاستنباط التي وظفها وتوسل بها. ويشترك في هذه الرؤية مع بعض من القناعة ما بعد الحداثية. ومع ذلك يختلف اتجاهه، الذي تنامي وتطور خلال الستينيات قبل فترة طويلة من ولوج ما بعد الحداثة إلى الأنثروبولوجيا، عن ما بعد الحداثة في إقراره بالفئات المحلية، المتفق عليها ثقافياً، والتي يتعين على الإثنوغرافي «الكشف عنها» عن طريق جلسات تعتمد على طرح تساؤلات وتلقى إجابات عليها.

وبينما يتخذ البعض المنتمي إلى هذا التقليد من العلم الغربي أساساً للبحث والدراسة، يفضل البعض الآخر (ومن بينهم فريك) دراسة أساليب التصنيف المستعملة في المجتمعات التقليدية دون اكتراث مطلقاً بذلك الأساس للبحث والدراسة. وقد عمد البعض حتى إلى درس وبحث العلم الغربي ذاته بوصفه تقليداً ثقافياً. وتعد دراسة سكوت أتران (Scott Atran) (1990) «للبيولوجيا الشعبية» كأساس للتاريخ الطبيعي، من أرسطو وحتى داروين، مثالاً جيداً. لقد ارتبط علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي في بدايته بعلم اللغة ارتباطاً وثيقاً، بيد أنه تحول على أيدي الممارسين المحدثين تدريجياً وبدرجة كبيرة صوب علم النفس المعرفي، والآن ينذر علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي بالارتباط باهتمامات ذات صلة بمدرسة الثقافة والشخصية التي ارتبط بها أمداً طويلاً (قارن: Bloch 1991; D'Andrade 1995: 182-243).

ويعتبر اتجاه الأنثروبولوجيا الطبية السائد أحد الاتجاهات التي تقر بوجود الحقيقة في العلم، ويؤكد مع ذلك وجود محددات اجتماعية وثقافية بداخله. وتورد دراسة مسحية متميزة لهذا الميدان قامت بها سيسيل هيلمون (Cecil Helmon) (1994 [1984]) مئات الدراسات في العلم الطبي والأنثروبولوجيا لتوضح -

بشواهد - المعنى الثقافي والبيولوجي للضغط، والألم، والاضطرابات النفسية، والوباء. على سبيل المثال، يشير الشاهد الأخير إلى أن الأطباء النفسيين بأميركا الشمالية أكثر ميلاً إلى تشخيص «الشيزوفرينيا» مقارنة بالأطباء النفسيين في بريطانيا. وبطريقة مماثلة يشخص طبيب أميركي شمالي انتفاخ الرئة (Emphysema)، ويقرأ طبيب بريطاني نفس الأعراض بوصفها التهاباً شعبياً حاداً (Chronic Bronchitis). وقد عُثر على تنويعات مماثلة في البحث المقارن عبر أوروبا (Helman 1994: 270). ولا يعني ذلك أن الطب الحديث مضلل (فقد كان هيلمان ذاته طبيباً ممارساً)، ولكن ما يعنينه أن الثقافة متغلغلة في كل مكان - حتى في «الشعائر» التي يؤديها الجراحون في غرفة العمليات (Kats 1981).

خلاصة ختامية

أسس بواس أنثروبولوجيا جديدة ترتكز بالإجمال على مبادئ نسبيّة، أو على الأقل على مبادئ تؤكد الاختلاف الثقافي والقيمة الأخلاقية في الإدراكات المختلفة للعالم. وعلى شاكلة الوظيفيين، انتقد بواس الاتجاه القديم، لكن الأنثروبولوجيا التي نشأت في أميركا عصر فرانز بواس كانت (لوقت معين) مختلفة بعمق عن الأنثروبولوجيا في بريطانيا عصر مالينوفسكي ورادكليف براون. والحقيقة أن أصحاب مدرسة «الثقافة والشخصية» وأنصار «فرضية سابير - وورف»، كانوا أنصار النسبيّة الأقوياء، بطرقهم المختلفة. ومع ذلك كان الاختلاف، بدرجة كبيرة، اختلافاً في الاهتمام (مجموع الحالات والعمليات العقلية المميزة لشخص أو فئة من الأشخاص [السيكولوجيا]، أو اللغة)، واختلافاً في الموقف النظري.

ويعد الاهتمام بالجوانب المعرفية للتصنيف أحد تفريعات أنثروبولوجيا بواس. هذا الاهتمام يلقي ضوءاً على الانفصال الحاد بين تأكيد بواس على الثقافة بوصفها أسلوباً للتفكير، وتأكيد رادكليف براون على الثقافة باعتبارها ملحقاً ثانوياً بالبناء الاجتماعي. ويمكن التعرف على جدل كروبير/ ريفرز/ رادكليف براون حول مصطلحات القرابة والذي تناوله الفصل الخامس بالنقاش، في ضوء تأكيد كل من بواس ورادكليف براون. وكانت نظرية كروبير منضوية داخل اتجاه كل من بواس وسابير، وتنذر بالاهتمامات المحورية «بمرجعية المبحوث أو الداخل» (Emic) في أعمال بيك وجودنف وفريك وعلماء دراسة أنساق التصنيف الشعبي المحدثين. وقد عمدت بنائيّة كلود ليفي ستراوس، كما سوف نرى في الفصل التالي، إلى جمع وتوحيد

عناصر مستقاة من الاتجاهات المعرفية والاتجاهات الاجتماعية - البنائيّة. لكنها على النقيض من بواس ونظريته في الخصوصية الثقافية، أكدت مرة أخرى ومجدداً على العموميات.

قراءات إضافية

Important works in the Boasian tradition include Boas' *The Mind of Primitive Man* 1938 [1911] and *Race, Language, and Culture* (1940), Lowie's *Primitive Society* (1947 [1920]), Kroeber's *Anthropology: Culture Pattern and Processes* (1963 [1948]), and Kroeber and Kluckhohn's *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952). The classic text on «culture and personality» remains Benedict's *Patterns of Culture* (1934). For critical commentaries on the Boasians and «culture and personality» school, see Stocking's collections (respectively 1986; 1996b). Boas, Lowie, Kroeber, Benedict, and Mead are all the subject of contemporary or more recent biographical works.

A good overview of relativist thought with reference to the «rationality debate» is Hollis and Lukes' «Introduction» to *Rationality and Relativism* (1982: 1–20). Gellner's (1985) *Relativism and the Social Sciences* is also relevant and includes his essay discussed here, «*Relativism and Universals*». Two other books, each bearing the title *Modes of thought* but published aquarter- century apart, together offer an insight into changes in perception of such modes (Finnegan and Horton 1973; Olson and Torrance 1996).

The classic edited collection on «*Cognitive Anthropology*» is the one by that title, edited by Stephen Tyler (1969). A relatively recent rethink of the Whorfian hypothesis is Lucy's *Language Diversity and Thought* (1992). See also D'Andrade's excellent overview, *The Development of Cognitive Anthropology* (1995).

الفصل الثامن

البنائيّة، من علم اللغة إلى الأنثروبولوجيا

تشير «البنائيّة» إلى تلك المنظورات النظرية التي تعطي الأولوية للنمط على الجوهر. ففي رأي المفكر البنائي، يُعرف المعنى عن طريق معرفة الكيفية التي من خلالها تتلاءم الأشياء وتترابط معاً، وليس عن طريق فهم الأشياء منعزلة عن بعضها البعض[1].

وثمة بعض تشابهات بين البنائيّة والوظيفية البنائيّة[2]، إذ إن النظريتين تهتمان بالعلاقات القائمة بين الأشياء[3]. ومع ذلك هناك اختلافات هامة بينهما. فالوظيفية

---

(1) وتعد البنائية النموذج الإرشادي الوحيد الذي صيغ وتطور خلال حقبة الستينيات. وهي أكثر الاستراتيجيات الأنثروبولوجيّة تأثيراً في أوروبا الغربية المعاصرة، تعادي الوضعية وتتصف بأنها ديالكتيكية ومثالية وتاريخية. ويقرر ليفي ستراوس أن البنائية تعلن عدم الاكتراث بالنظرية القابلة للاختبار وتتجاهل السببية، والبحث في الأصول، والعمليات التاريخية (المترجم)، انظر: M. Harris, *Cultural Materialism, A Struggle for A Science of Culture* (New York: Vintage Books, 1980), p. 165.

(2) ترتبط بنائية كلود ليفي ستراوس بالوظيفية البنائية ارتباطاً وثيقاً. فقد تأثرت النظريتان بعمق بنظريات دوركهايم. ويتمثل الاختلاف الرئيسي بينهما في أن رادكليف براون قد تناول بالدرس الانتظامات في الفعل الاجتماعي، وعدها تعبيراً عن الأبنية الاجتماعية التي تتشكل وتتراكب من شبكات وجماعات، أما ليفي ستراوس فقد عيّن موضع الأبنية في التفكير الإنساني، وارتأى أن التفاعل الاجتماعي مظهر خارجي أو مادي مجسد لتلك الأبنية المعرفيّة. وأطلق على البناء الاجتماعي البناء الخفي اللاشعوري (المترجم)، انظر: Layton Robert, *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 63.

(3) فالبنائية، على شاكلة الاتجاه البنائي العام، تفهم الأشياء والظواهر فهمًا علاقياً (Relational)، حيث لا ينصب التأكيد على العناصر ذاتها ولكن يتسلط على العلاقة بين هذه العناصر باعتبارها جزءاً من نسق كلي. فبعد الثورة الفونيمية في النظرية اللغوية طفق ليفي ستراوس يؤكد على إمكانية معالجة عناصر الثقافة باعتبارها تماثل وتشاكل الفونيمات التي يمكن فهم مدلولها فقط من خلال علاقاتها المتبادلة. لذا ارتأى أن الأبنية تتألف من عناصر مترابطة يؤثر أي تغير في أحدها في إحداث تغييرات في بقية العناصر، أي أن هذه العناصر تشكل أنساقاً. والتغير في أي عنصر من شأنه أن يحدث تغيراً في النموذج ككل (المترجم)، انظر: Giddens Anthony, *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Macmillan: Macmillan, Ltd., 1979), p. 19.

البنائيّة تهتم بالكشف عن النظام الكامن في العلاقات الاجتماعية. أما البنائيون فيهتمون عموماً بأبنية التفكير بنفس درجة اهتمامهم بأبنية المجتمع. وعلاوة على ذلك ارتكزت وظيفية رادكليف براون البنائيّة أساساً على الاستنتاج الاستقرائي إلى حد بعيد. إذ يبدأ الباحث بالبيانات والمعلومات، ويبحث عن التعميمات التي يمكن استخلاصها من تلك البيانات والمعلومات. وغالباً ما يوظف البنائيون منهجاً استنتاجياً بالأساس، بمعنى أنه منهج يرتكز على مقدمات منطقية معينة. يرصد البنائيون هذه المقدمات ويرون إلى أين تؤدي، وذلك كما في الجبر أو الهندسة. فعادة يفضل البنائيون استنباط الإمكانيات المنطقية أولاً، ثم بعد ذلك يرون كيف يتطابق معها «الواقع». وفي الواقع، لا يرى البنائي الحقيقي أن هناك واقعاً سوى العلاقة بين الأشياء.

لقد انشغل ليفي ستراوس بالمنطق الداخلي لثقافة ما، وكذلك بعلاقة هذا المنطق بالأبنية القابعة وراء الثقافة - بناء كافة الأبنية الممكنة من نوع معين[4]. وتلك هي الحالة في دراسته للقرابة (على سبيل المثال: Lévi-Strauss 1969a [1949]; 1966a)، التي تعد أكثر حقول أو أنساق الثقافة تميزاً من حيث أن لها بناءً. ومع أن ليفي ستراوس يعد أكثر مفكري البنائيّة شهرة وتميزاً، فإن التفكير البنائي قابل للتطبيق

---

(4) وتنتقل البنائية بالتحليل من المستوى الظاهري إلى مستوى خفي عميق، يتضمن ذلك في جوهره رفضاً للنزعة الوضعية والنزعة الأمبيريقية الحديثة. وتهدف البنائية كمنهج لدراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية إلى الكشف عن المبادئ العقلية التي تختفي وراء هذه الظواهر والتي لا بدّ وأن تكون لا شعورية، ولهذا كانت العمليات العقلية الإنسانية أحد المجالات التي شغلت ليفي ستراوس كثيراً. وتعتبر هذه العمليات متماثلة وواحدة لدى الإنسان في كل زمان ومكان بغض النظر عن مستويات التخلف أو التقدم الثقافي والحضاري وذلك تبعاً لواحدية بناء العقل الإنساني. ويقرر ليفي ستراوس أن الأنثروبولوجيا البنائية تبحث في الأبنية العميقة الخفية المتوارية خلف تنوع الثقافات. وأن الثقافة في جوهرها تمثيل ظاهري لبُنى عقلية خبيئة تتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية للجماعة وبتاريخ هذه الجماعة كذلك. وقد كان هدفه الوصول إلى قانون أو مبدأ عام، وارتأى أن بالإمكان اختزال التنوع المذهل للظواهر الاجتماعية والثقافية عن طريق الكشف عن مجموعة من العلاقات المشتركة بين تلك الظواهر وفئة محدودة صغيرة من المبادئ الخفية الكامنة أو التحتية، لذلك حاول ليفي ستراوس بناء النحو العام للثقافة؛ أي الطرق التي من خلالها تتولد وتتخلق وحدات الخطاب الثقافي، والقواعد التي بمقتضاها تنتظم الوحدات (أزواج أو ثنائيات المصطلحات المتقابلة) وتتوحد أو تتجمع لإنتاج المنتجات الثقافية الواقعية - الأساطير، قواعد الزواج. وقد حدد ليفي ستراوس موقع هذه الأبنية في بنية العقل الإنساني. ذلك أن البناء في النظرية البنائية يشير إلى البناء الفوقي، والبنائية هي مجموعة من المبادئ لدراسة البناء الفوقي العقلي. انظر: Havillan William A., *Cultural Anthropology* ([n. p.]: Hacourt Brace College Publishers, 1999), p. 238; S. B. Ortner, «Theory in Anthropology Since the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), p. 135, and Michael Lane, *Structuralism* (New York: Basic Books, 1970)، والسيد حامد، **البنائية - كلود ليفي ستراوس** ([د. م.]: دار المعرفة الجامعية، 1996)، ص 11-12 (المترجم).

على نطاق واسع. وقد وردت البنائيّة إلى الأنثروبولوجيا عن طريق علم اللغة، وتعد أعمال فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) هامة بالنسبة لإرهاصها بالمشروع الأنثروبولوجي البنائي[5]. وقد مر التفكير البنائي عبر الأنثروبولوجيا إلى النقد الأدبي، ولكن الميدان الأخير سوف لا يعنينا هنا.

وإذا كانت النظرية البنائيّة الفرنسية عند كلود ليفي ستراوس قد تميزت باهتمام ببناء كل الأبنية الممكنة، فإن البنائيّة الهولندية تركز بصورة أكبر على الأقاليم، وذلك كما في التحليل البنائي الإقليمي (انظر أيضاً الفصل الرابع). وتركز البنائيّة البريطانية، على الأقل لدى أنصارها الأوائل، بدرجة كبيرة على مجتمعات معينة. وسوف نتناول هذه التقاليد القومية بإيجاز في نهاية هذا الفصل.

سوسور وعلم اللغة البنائي

من المقولات القابلة للجدل والنقاش أن عالم اللغة السويسري فرديناند دو سوسور هو أكثر البنائيين أهمية على الإطلاق. ومع ذلك، فالنظرية التي ارتبط بها ليست هي النظرية التي كتبها. لكننا قد تعرفنا إلى هذه النظرية من خلال محاضراته التي جُمعت ونُشرت حاملة اسمه في عام 1916 - بعد مرور ثلاث سنوات على وفاته. وقد جاء استيعاب تأثيره بطيئاً في العالم الناطق بالإنجليزية. فقد نشرت المحاضرات بالإنجليزية فقط في العام 1960. وهنا سوف اعتمد على طبعة عُدلت فيما بعد (Sau-ssure 1974).

سوسور و«محاضراته»

ولد سوسور (دو سوسور) في جنيف عام 1857. ودرس هناك (الفيزياء والكيمياء مبدئياً)، وفي ليبزغ (الفيلولوجيا المقارنة)، وقام بتدريس الفيلولوجيا في باريس قبل عودته إلى مدينته الأم في عام 1891. واشتهر خلال سني حياته بدراساته التاريخية والمقارنة لنظم الحروف (الأصوات) اللينة (Vowel Systems) الهند - أوروبية. ويبدو بعض أعماله منذراً بالبنائيّة: وقد سلط النقاد أو المعلقون المحدثون

(5) ويتضح تأثر ليفي ستراوس بدور سوسور في تأكيده على أولوية الجمعي والعام على الفردي والخاص، وعلى أولوية العلاقة على الوحدة المنعزلة المنفصلة، وفي قبوله لتطبيق العلامة على الظواهر غير اللغوية، فيما يعرف ببرنامج السيميولوجيا أو علم العلامات. وعلاوة على ذلك تأثر ليفي ستراوس بنظرية الاتصال ونظريات ماركس وفرويد ورادكليف براون (المترجم).

(على سبيل المثال: Culler 1976: 66-7) الانتباه على حقيقة مؤداها أن سوسور حتى في إعادة التركيب التاريخي قد أدرك العلاقة بين عناصر اللغة كمفتاح للتحليل اللغوي. وعلى شاكلة أقرب المعاصرين له دوركهايم، وضع قدماً في كل من معسكري التتابع (التاريخي) والتزامن (الآني) - والحقيقة أن سوسور كان هو من ابتدع هذا التمييز من الناحية الفعلية. وبرغم أنه قد دافع في أعماله المنشورة عن الرؤية التاريخية التقليدية للغة، نجده في محاضراته الخاصة يسبق بواس ومالينوفسكي ورادكليف براون في التأكيد على العناصر الآنية والعلاقية في موضوعه.

وقد صارت المحاضرات التي ألقاها سوسور في جنيف فيما بين عامي 1906، 1911 معروفة بـ **محاضرات في علم اللغة العام** (*Course in General Linguistics*) أو اختصاراً **المحاضرات** (Saussure 1974 [1916]). وتتميز (مع أعمال إدوارد سابير) بالتأكيد المبكر على التحليل البنائي الآني في دراسة اللغة. وتعين كذلك تأسيس السيميولوجيا (Semiology) أو السيميوطيقا (Semiotics) (دراسة المعنى بواسطة «العلامات»)، وبزوغ البنائيّة. إن سوسور يشير ضمناً إلى المضامين السيميولوجية الأشمل والأوسع في عمله، لكن اهتمامه انصب في المحاضرات على اللغة صراحة وبوضوح. وصحيح أنه يتحدث باستخفاف واستهزاء عن استعمال علم اللغة، على سبيل المثال، في إعادة تركيب التاريخ السلالي والتكوين النفسي للجماعات العرقية (1974 [1916]: 222-8).

أربعة تمييزات (ثنائيات تقابل) رئيسية

صاغ سوسور عدداً من التمييزات أو ثنائيات التقابل[6] الرائجة حالياً في علم

(6) من الضروري قبل التطرق إلى فكرة الثنائيات عند دو سوسور أن نتعرف على مضامين ومحمولات إطاره النظري والفكري الذي احتوى هذه الفكرة: فقد قرر دو سوسور أن للرمز اللغوي أو العلامة اللغوية جانبين، **أولهما**: الرمز الدال، وهو التعبير أو اللفظ أو الشكل الذي يتخذه الرمز، **والثاني** ما يطلق عليه المدلول أو المشار إليه أو المعنى أو المضمون. وتختلف اللغة عن باقي الأنظمة الرمزية في كون جانبيها من ذوات طبيعة نفسية. فليس للرمز الدال وجود مادي مباشر، بل هو تصور مرتبط بأصوات منطوقة أو مكتوبة ترتبط بإيحاءات محددة، والأمران نفسيان، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعينة أجزاء مكونة للنظام اللغوي. وعلى هذا فالنظام اللغوي مستتر عند أفراد اللغة في اللاوعي، ومهمة البحث اللغوي أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي. ويكشف دو سوسور، من ناحية أخرى، أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اتفاقية عرفية، أي أن الدال يشير إلى معنى أو مضمون قد اتُّفق عليه بالاصطلاح والعرف والاستعمال المشترك، وليس عن طريق الضرورة. قارب سوسور فكرة أن اللغة قد =

اللغة والعلوم الاجتماعية: المتتابع (التاريخي) والمتزامن (الآني)، اللغة والكلام، علاقات التتابع (Syntagmatic) وعلاقات الترابط (Paradigmatic)، الدال والمدلول.

وقد كان تمييز سوسور (على سبيل المثال: 3-140 ,2-101 :1974) بين الدراسات التتبعية (التاريخية) والمتزامنة (الآنية) للغة يُشكل القطيعة الأكثر دلالة مع معاصريه. وقد أعطى، في محاضراته، أولوية كبيرة للأخيرة (اللغة عند نقطة معينة في الزمن)، بينما كان علماء اللغة في عصره يهتمون بالأولى فقط (التغيرات التي تعتري اللغة عبر الزمن)[7]. في الفصل الأول من هذا الكتاب تناولت النظريتين التطورية والانتشارية باعتبارهما: منظورين تتبعيين أو تاريخيين، ومعظم مدارس الأنثروبولوجيا باعتبارها منظورات متزامنة أو آنية في جوهرها، في حين تناولت مجموعة بينية من المنظورات التفاعلية. ومع ذلك، ليس ثمة منظورات بينية في رأي أنصار دو سوسور المخلصين. وتعتبر ثنائية المتزامن/ التتبعي مطلقة وجوهرية.

اللغة (Language) والكلام (Parole) (أحياناً يستعمل دو سوسور كلمتي لغة (Langue) وكلام (Langage)) كلمتان فرنسيتان، تعنيان على التوالي «اللغة» و«الكلام» (على سبيل المثال: 7-122 :Saussure 1974). ويُستعمل المصطلحان في اللغة الإنجليزية غالباً لتمثيل هذا التمييز أو تلك الثنائية، خصوصاً بمعنى مجازي. واللغة (Langue) هي «اللغة» بمعنى البناء اللغوي أو النحو (قواعد اللغة)، وبالمثل يمكن أن يكون ذلك نحو الثقافة أو اللغة أيضاً. وتعني كلمة (Parole) «الكلام»،

= تولدت وانبثقت من خلال محاكاة أو تقليد أصوات الأشياء، لذلك فإن رسالة « كلب» يمكن توصيلها عن طريق النباح، أو رسالة «نحلة» عن طريق الطنين. وقد أدرك سوسور، على شاكلة روسو، أنه في اللغات الحية كافة، تستقى الكثرة الهائلة من الكلمات معانيها من الارتباط العرفي بين الصوت والمعنى. وتتميز اللغة بكافة الخواص التي نسبها وعزاها إميل دوركهايم إلى الضمير أو الوعي الجمعي، ذلك أن اللغة سابقة في وجودها على ميلاد من يستعملونها وتقهرهم. ويعد الصوت هو الدال بينما الفكرة هذه المدلول وهما يشكلان معاً العلامة اللغوية، انظر: السيد حامد، **البنائية - كلود ليفي ستراوس**، ص 25 (المترجم)، و R. Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 67.

(7) أوضح دو سوسور إمكانية دراسة العلامة آنياً (صورة متزامنة)، أي وفقاً لموقعها في بناء اللغة في أي وقت، وتتبعياً، إذ يتغير معناها ويتحول بتأثير التغيرات الحادثة في بناء اللغة (المترجم)، (R. Layton, 1998: 67-68).

أي الكلمات أو الألفاظ المنطوقة الفعلية، وبالمثل تشير الكلمة إلى السلوك الاجتماعي للأفراد الحقيقيين[8].

تتمثل الثنائية أو التمييز الثالث في التمييز بين العلاقات التتابعية (Syntag-matic) والعلاقات الترابطية[9] (Associative) (Saussure 1974: 122-7). وقد أشار معظم بنائيي العقود الأخيرة، سيراً على خطى لويس هيلمسليف، إلى العلاقات الترابطية باعتبارها علاقات استبدالية (Paradigmatic). وتعني العلاقات التتابعية حرفياً تلك العلاقات القائمة في جملة معينة. على سبيل المثال، تشتمل جملة «جون يعشق ماري» على ثلاث كلمات: الفاعل «جون»، والفعل «يعشق»، والمفعول به «ماري» (موضع حب جون). فإذا حدث واستبدلنا سالي أو سوزى بماري عندها يمكننا القول إن علاقة ترابطية أو استبدالية توجد بين الكلمات الثلاث «ماري»، و«سالي»، و«سوزي». أو لك أن تتخذ من إشارات المرور مثالاً: وهو مثال ثقافي يتم الاستشهاد به عادة. فالألوان الأخضر والكهرماني والأحمر ترتبط معاً بعلاقة تتابعية، وينسحب

(8) ويعتمد الكلام على مفردات اللغة وقواعدها النحوية وذلك لتركيب سلاسل لا محدودة من التعبيرات. اللغة إذن نسق يتألف من مجموعة من قواعد ومعايير مستقرة في عقل أبناء اللغة، وتجعلهم قادرين على استعمال اللغة التي يتحدثونها. أما الكلام فهو الحديث أو الكتابة أي الممارسة الفردية للغة في الحياة اليومية، وهو «العبارات التي لها واقع مادي مباشر ويمكن أن تُدرك إدراكاً حسياً». واللغة تكمن خلف الكلام في أذهان أفراد اللغة وهي الأساسية والجوهرية في حين يكون الكلام عرضياً (حامد، 1996، ص 24 – 25)، و(Layton, p. 68) (المترجم).

(9) أوضح دو سوسور أن العلامات يمكن أن تترابط بطريقتين، الأولى باعتبارها سلسلة تتابعية مثل ارتباط الفاعل والمفعول به بفعل، والثانية باعتبارها سلاسل ترابطية (استبدالية (Paradigmatic)) تتألف من بدائل يمكن استبدالها بأي من العلامات الموجودة في سلسلة تتابعية. وتصف إديث كريزويل علاقات التتابع بأنها هي العلاقات التي ترتبط بالحركة الأفقية للكلمات عبر زمن نطق أو قراءة الجملة أو الجمل. والمقصود بذلك أن كل كلمة توجد في علاقة أفقية بغيرها من الكلمات التي تسبقها أو تعقبها في مساق خطي يسهم في تحديد معناها، بحيث لا يتكشف معنى أي جملة من الجمل إلا بالتتابع الواقع بين الكلمات والذي ينتهي مع الكلمة الأخيرة في الجملة أو الجمل. وإذا كانت هذه العلاقات علاقات حضور لكلمات قائمة بالفعل فإن علاقات الترابط هي علاقات غياب، تقوم على صلة الكلمات الحاضرة في الجملة بغيرها من الكلمات الغائبة عنها والمترابطة معها، فنحن لا نرتب الكلمات التي نذكرها في الجملة على أساس من تتابعها المحسوس في زمن النطق أو الكتابة فحسب بل على أساس من عملية اختيار ضمنية، نستبقي معها بعض الكلمات ونستبعد غيرها من مخزون اللغة التي نستعملها، بحيث تظل الكلمات الغائبة مؤثرة في الكلمات الحاضرة، وعلى نحو تسهم فيه الكلمات الغائبة في تحديد معنى الكلمات الحاضرة والعلاقات الترابطية أو الاستبدالية هي العلاقات بين العناصر اللغوية التي يمكن أن تحل محل بعضها البعض في سياق معين (انظر: إديث كريزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور ([د. م.]: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 414–415، و(Layton, 1998: 68) (المترجم).

ذلك على معانيها الثقافية الخاصة: استمر، تأهب، توقف. وعلى النقيض توجد علاقة استبدالية بين العناصر المترابطة في هذين الـ[10] (Syntagms) أو «الجملتين». ويعد «الأحمر» و«توقف» جزءاً من نفس النموذج الإرشادي: يعني ضوء الإشارة الأحمر توقف. يوضح هذا المثال الطابع العلاقي للعناصر في نحو ثقافي معين. ولا يعني الأحمر توقف بأي معنى مطلق، ولكنه يكتسب معناه هذا داخل هذا الإطار المعين. وفي سياق سياسي، على سبيل المثال، يعني الأحمر شيئاً آخر: حزب العمل في مواجهة المحافظين (الأزرق) أو الديمقراطيين الليبراليين (الأصفر)، كما يتجلى أو يتبدى على الشعارات (الحلي) وردية الشكل التي يرتديها السياسيون البريطانيون؛ أو الشيوعي في مواجهة الفوضوي (الأسود) كما يبرز في الأعلام أو الرايات التي يحملها الثوريون. (ولعل من الضروري أن أضيف أن استعمال مصطلح «النموذج الإرشادي» في هذه الفقرة يختلف عن استعمال توماس كون الذي تناوله الفصل الأول؛ فكما يذكرنا أتباع سوسور تكتسب الكلمات معناها أيضاً من السياق).

يقودنا ذلك إلى الثنائية أو التمييز الأخير عند سوسور، أي بين الدال (Sig-nifier) (الكلمة أو الرمز الذي يمثل أو يرمز إلى شيء ما)، والمدلول (Signified) (الشيء الذي ترمز إليه أو تمثله الكلمة أو الرمز). يؤلف هذان العنصران معاً ما أطلق عليه سوسور (Saussure 1974: 65-78) العلامة (Sign)، وسمتها البارزة أنها تحكمية (Arbitrary). وكان ما يعنيه سوسور بذلك أنه ليس ثمة علاقة طبيعية بين الصفات الفونولوجية (الصوتية) لكلمة معينة ومعنى هذه الكلمة. فإذا كنت أتحدث الإيطالية فأنني أعبر عن حيوان الأسرة المدلل، الذي يصدر نباحاً، ويسير على أربعة أقدام بكلمة (il Cane) (أي الكلب). وإذا كنت أتحدث الفرنسية، أقول (Le chien) (الكلب). وإذا كنت أتحدث الألمانية أقول (de Hund) (الكلب). وإذا كنت أتحدث الإنجليزية أقول (The dog). هنا يعتمد المركب أو التكوين الصوتي للكلمة، في كل حالة، على أي اللغات اختارها للحديث أو للكلام. (حتى الضوضاء التي يصدرها الحيوان هي إلى حد ما تحكمية: تقول الكلاب الإيطالية (Bau-bau)، وتقول الكلاب الفرنسية (Oua-oua)، وتقول الكلاب الألمانية Wau-wau وتقول الكلاب البريطانية والأميركية Woof-woof أو Bow-wow). وبصورة مماثلة،

(10) Syntagm: عنصر لغوي يدخل في علاقة تتابعية (المترجم).

تكتسب العناصر الرمزية في الثقافة معناها وفقاً للثقافة المحددة أو المتعينة (الفرنسية أو الإنجليزية مثلاً)، ووفقا للسياق داخل هذه الثقافة. وهنا درج سير إدموند ليتش على القول إن التاج ربما يمثل أو يرمز إلى السيادة والسلطة العليا (أو بتعبير مجازي، الجزء يمثل الكل)، أو ربما يمثل أو يرمز إلى صنف من أصناف الجعة (أو بتعبير مجازي - العلامة **X** [Brand x]، «ملك أصناف الجعة»).

ما بعد سوسور

طور علماء لغة آخرون، فيما بعد سوسور، أفكاراً إضافية في موازاة الخطوط التي أقترحها. وكانت براغ هي مركز هذا النشاط، حيث أسس المنفى الروسي رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) قاعدة ومدرسة لهذا النشاط. وقد قام آخرون في «مدرسة براغ» بالتدريس في أماكن أخرى، ومن أشهرهم الأمير الروسي نيكولاي تروبتسكوي (Nikolai Trubetzkoy) (انظر على سبيل المثال: Anderson 1985: 139-83). طور هؤلاء اللغويون الوظيفيون، كما أُطلق عليهم أحياناً، نظريات مركبة عن العلاقات القائمة داخل الأبنية الفونولوجية. ومع ذلك، فالأمر الهام لغاياتنا هو فكرتهم السمات المميزة (Distinctive Features)، التي تشابه ما أطلق عليه الأنثروبولوجيّون بعد ذلك التقابلات البنائيّة أو الثنائية.

ولتوضيح المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه هذه النظريات، يمكن للمرء أن يحدد الاختلاف بين صوتين في لغة معينة بالنظر إلى حضور أو غياب سمات معينة. على سبيل المثال، تأمل الكلمتين (Pin) و(Bin) في اللغة الإنجليزية. هنا ينتج أو يخرج الحرفين P، b في نفس الجزء من الفم على وجه التحديد (أي على الشفاه)، والشخص الأصم الذي يجيد قراءة الشفاه يعجز عن التمييز بصورة سوية بين الكلمتين. كذلك الأجنبي الذي يتمتع بحاسة سمع جيدة، لكنه ينطق بلغة مغايرة لا تميز بين P /b، قد لا يكون قادراً على «سماع» الاختلاف أيضاً. وبلغة فنية محضة، يمكن القول إن اللغة الإنجليزية تضع تمييزاً بين الوقف بصوت والملفوظ بشفتين (Voiced bilabial stop)، والذي يكتبه اللغويون/ b/ ، والوقف غير الملفوظ بشفتين (Unvoiced bi-labial stop)، والذي كُتب/ p/ . إن الاختلاف هو اختلاف في التعبير الصوتي أو لفظ الحروف والكلمات (Voicing). وعندما نقول «bit»، على سبيل المثال، يستعمل المتحدث بالإنجليزية صوته أو صوتها في الصوت الاستهلالي، ولكنه لا يفعل ذلك

عندما يقول «Pit». (وهناك اختلاف دقيق آخر يتمثل في حقيقة أن / p/ في بداية أو مستهل كلمة معينة، في اللغة الإنجليزية، يكون ملفوظاً أيضاً ملء النفس، في حين لا تكون / b/ كذلك؛ لكن ذلك لا يعنينا هنا).

	غير ملفوظ (Unvoiced)	ملفوظ – الصوتي (Voiced)
ملفوظ بشفتين (Bilabial)	p	b
سِنخي (Alveolar)	t	d
حلقي (Velar)	k	g

الجدول 8-1: أشكال الوقف الملفوظ وغير الملفوظ في اللغة الإنجليزية.

ويمكننا تمثيل العلاقة البنائيّة بين هذين الصوتين بالمعية مع أشكال أخرى للوقف (Stops) في اللغة الإنجليزية (الأصوات أو الحروف الساكنة (Consonants) التي يتوقف فيها تدفق الهواء من الفم). كما يتضح في الجدول (8-1). ويتكرر الاختلاف بين (p)، و(b) في الاختلاف بين (t)، و(d)، والذي يشبه بدوره الاختلاف بين (k)، و(g). إن ما يميز الأول عن الثاني في كل زوج هو غياب الصوت الملفوظ . ومن ناحية ثانية فما يميز (p) عن (t) عن (k)، أو (b) عن (d) عن (g)، هو الموضع في الفم (الأمام إلى الخلف في كل مجموعة، وذلك وفقاً لخاصية أو نقطة النطق).

ويعد إقرار وإدراك الطبيعة الثنائية للتمييز بين الصامت/ الملفوظ بصوت (أي غياب أو حضور سمة «النطق أو اللفظ بصوت») إضافة إلى إدراك مكان هذا التمييز، أو تلك الثنائية داخل نسق أوسع وأشمل (هو في هذه الحالة النسق الفونولوجي)، موضع انشغال واهتمام البنائيّة المحوري. وقد ارتكزت كافة دراسات ليفي ستراوس في القرابة والرمزية والأسطورة وهلمّ جراً، كما سوف نرى، على مبادئ مماثلة. ومن قبيل المصادفة أن ليفي ستراوس، يهودي فرنسي، قد قضى فترة الحرب العالمية الثانية في منفى بنيويورك، وهو المكان الذي قصده أعضاء مدرسة براغ هروباً من الاضطهاد النازي. وتتضمن بعض الفصول الأولى من كتاب ليفي ستراوس **الأنثروبولوجيا البنائيّة** (*Structural Anthropology*) (Lévi –Strauss 1963 [1945/ 1951/ 1953/ 1958]: 29-97) تأثيراً قوياً لمدرسة براغ، وقد نشر أول هذه الفصول (الذي يحمل عنوان «التحليل البنائي في علم اللغة والأنثروبولوجيا»، ص 31 – 54) للمرة

الأولى عام 1945 ضمن المجلد الأول من دورية مدرسة براغ التي صدرت في المنفى، وهي كلمة: **مجلة الدائرة اللغوية بنيويورك** (*Word*: *Journal of Linguistic Circle of New York*).

ليفي ستراوس والأنثروبولوجيا البنائيّة

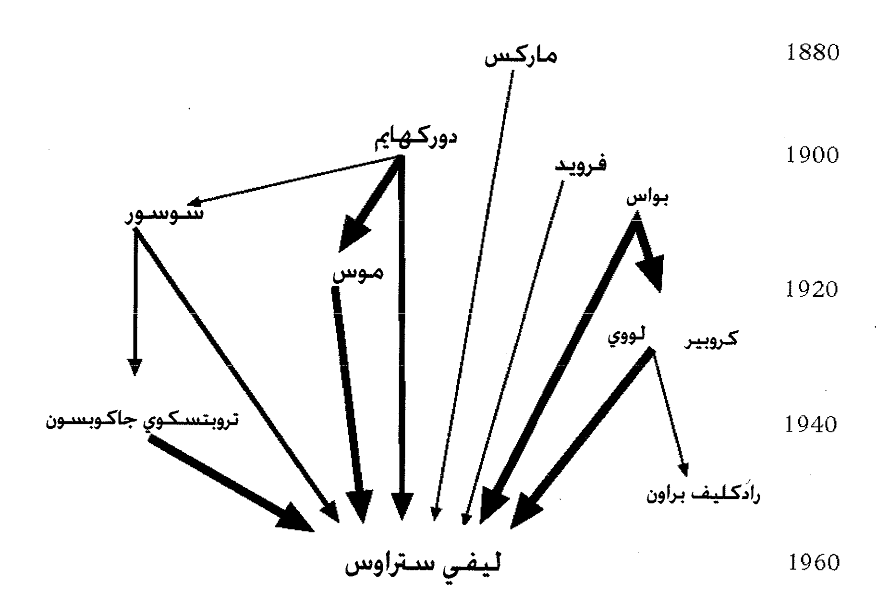
ولد ليفي ستراوس عام 1908، وهو ابن فنان. وقد أصبح موسيقياً هاوياً بارعاً، إلا أن تدريبه أو تأهيله الأكاديمي المبكر كان في مجال القانون والفلسفة، ويشمل تقيميه الذاتي للمؤثرات التي شكلت تفكيره، الجيولوجيا وعلم النفس الفرويدي والنظرية الماركسيّة. وفي العام 1934 غادر فرنسا قاصداً البرازيل لتدريس علم الاجتماع، وقد قرأ طبعة عام 1920 من كتاب روبرت لووي **المجتمع البدائي** (*Primitive Society*)، وانتهى به المطاف إلى إجراء دراسة حقلية إثنوغرافية لهنود البورورو (Bororo).

ويبدو التباين بين الفقرة الأخيرة الشهيرة التي وردت في كتاب **المجتمع البدائي** (Lowie 1947 [1920]: 441)، وأنثروبولوجيا ليفي ستراوس مثيراً وهاماً. ذلك أن لووي ينهي كتابه بوصف «الحضارة» باعتبارها «خليطاً يفتقر إلى نظام، وذلك الشيء المؤتلف من قطع ورقع»، وتطلع إلى يوم يوضع فيه «الناتج غير المنظم وغير المتبلور» أو «الخليط الفوضوي المشوش» في «مشروع أو خطة منطقية». وقد ثار نقاش مستفيض حول هذه الفقرة. وصرح لووي (1974: ix)، في مقدمته التمهيدية لطبعة عام 1947، بأن هذه الفقرة «لا صلة لها بالنظرية الأنثروبولوجيّة». ولكن نجح ليفي ستراوس، حيث لم يجرؤ أو يتجاسر لووي، في إيجاد وصياغة المخطط أو المشروع الأكثر منطقية بين كافة المشروعات الأنثروبولوجيا. ففي رأي ليفي ستراوس، يتمثل جوهر الثقافة في بنائها. يصدق ذلك على كل من الثقافات المحلية، بتشكيلاتها الخاصة، وعلى الثقافة عالمياً، بمعنى أن الثقافات المحلية توجد كجزء من نسق كل الأنساق الثقافية الممكنة. ولا يؤيد ذلك أي كتاب إلا كتاب **الأبنية الأولية للقرابة** (Lévi-Strauss 1969a [1949]). وقد أتم ليفي ستراوس مخطوطته اليدوية في شباط/ فبراير 1947، تحديداً قبل خمسة شهور من ظهور مقدمة لووي التمهيدية الثانية.

وعاد ليفي ستراوس أدراجه إلى فرنسا عام 1939. وانضم إلى المقاومة، بيد أن قادته ارتأوا أن من الحكمة له، كيهودي، أن يرحل إلى نيويورك. وهناك التقى مع عدد من علماء اللغة المنتمين إلى أوروبا الوسطى، وكانوا في المنفى كذلك، واقتبس

منهم أفكاراً طوروها داخل تخصصهم العلمي، وطبقها على البيانات والمعلومات الأنثروبولوجيّة. ومع ذلك، فمن الجدير بالتذكر أن جانباً كبيراً من تفكيره قد استمده مباشرة من تقليد دوركهايم وموس (خصوصاً موس، الذي كان لمقالته عن «الهدية» تأثير على أفكار ليفي ستراوس عن القرابة بوصفها تبادلاً زواجياً). كذلك من المهم، والأمر كذلك، أن ننظر إلى ليفي ستراوس باعتباره منفتحاً على أفكار أنثروبولوجيّة تولدت في أقطار أخرى، وبخاصة التقليد الأميركي منذ بواس (دعنا نتذكر أنه قد لقي حتفه بين ذراعي ليفي ستراوس)، ولووي، وكروبير. ويوضح الشكل (8-1) الشبكة المركبة من المؤثرات التي انطبعت على تفكير ليفي ستراوس حتى حوالي عام 1960.

عاد ليفي ستراوس بعد الحرب بقليل إلى فرنسا، وأسس اتجاهه النظري. ونشر أطروحته للدكتوراه **الأبنية الأولية للقرابة** في فرنسا عام 1949. وصدرت الطبعة الثانية بالفرنسية عام 1967، وتُرجمت أخيراً إلى طبعة إنجليزية بعد ذلك بعامين (Lévi-Strauss 1969a). اتبع ليفي ستراوس كتابه **الأبنية الأولية للقرابة** بكتاب صادف جمهوراً عريضاً من القراء، يتخذ طابع كتب الرحلات المصورة، وارتكز في جانب منه أو جزئياً على دراسته الحقلية في البرازيل، ويحمل عنوان **المدارات الحزينة** (*Tristes tropiques*) (1955 [1976])؛ واتبعه كذلك بإسهامين رائعين في دراسة التصنيف، وهما **التوتمية والعقل البدائي أو الهمجي** (*The Savage Mind*) (1962 [1966b])؛ وثلاث مجموعات من المقالات؛ ودراسات في اللغة والفن؛ وأربعة مجلدات عرفت معاً **بالأسطوريات** (*My-thologiques*). ونُشرت هذه المجلدات، التي عنونت بطريقة غريبة، بالفرنسية فيما بين عامي 1964 و1970، وبالإنجليزية فيما بين 1970 و1981: **النيئ والمطبوخ** (*Le Cru et le Cruit*) (والذي تُرجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *The Raw and The Cooked*)، **من العسل إلى الرماد** (*Du miel aux cendres*)، **وأصل آداب المائدة** (*L'origine des manières de table*)، **والإنسان العاري** (*L'homme nu*).



الشكل 8 – 1: المؤثرات التي انطبعت على تفكير ليفي ستراوس حتى عام 1960.

وفي كتبه التي تناولت **علم الأسطورة** (*Mythologics*) (وتلك أقرب ترجمة إنجليزية ممكنة)، يسرد ليفي ستراوس ويحلل (813) أسطورة هندية أميركية منتشرة على مساحة تمتد من أميركا الجنوبية المنخفضة إلى الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية. وقد تم تضمين جوهر هذه الأساطير في عمل قصير رائع تأسس على عدة أحاديث إذاعية أجراها ليفي ستراوس في كندا عام 1977، ويحمل عنوان **الأسطورة والمعنى** (1978a). ولما اتخذ هذا العمل شكل حديث منطوق، لا في شكل كتابة، وكانت اللغة الأصلية التي جاء بها الحديث هي الإنجليزية لا الفرنسية، فقد كان من اليسير متابعتها والتواصل معها، وذلك على خلاف بعض أعماله الأخرى. فقد كتب العديد من هذه الأعمال باستعمال الفرنسية الأكاديمية المفرطة نوعاً، وحاول مترجمو أعماله دائماً ترجمتها تقريباً بشكل حرفي قدر الاستطاعة. والحقيقة أن من اليسير قراءة كتابه **الأسطورة والمعنى والمدارات الحزينة**، وربما يكون كتابه **العقل البدائي** الأكثر إثارة ودلالة على اتجاهه النظري، في حين يمثل كتابه الأبنية الأولية للقرابة الأنثروبولوجيا البنائيّة في صورتها الأكثر تطرفاً. وفي وقت متأخر أنتج ليفي ستراوس

عدة كتب إضافية عن أساطير الساحل الشمالي الغربي، وكتاباً محيراً مراوغاً عن الأحاسيس الجمالية الإنسانية التي يتم تفسيرها اعتماداً على التحليل البنائي للأعمال الفنية والموسيقية (Lévi–Strauss 1997 [1993]).

البنائيّة، والنمط، والأفكار

البنائيّة بمعناها الواسع تكترث إجمالاً بالنمط (Pattern): كيف تشكل بالفعل الأشياء، التي تبدو من النظرة الأولى غير مترابطة، جزءاً من نسق يتألف من أجزاء مترابطة. ففي النظرية البنائيّة، يُنظر إلى الكل باعتباره أكبر من مجموع أجزائه، ويمكن أن يتجزأ معظم الكليات عن طريق الاعتماد على فكرة الخصائص المميزة أو التقابلات الثنائية. إن حضور أو غياب سمة واحدة معينة، في الثقافة واللغة كذلك، يمكن أن يفسر الكثير. والبنائيّة بمعناها الليفي ستراوسي الأنقى أو المجرد تشترك في هذه الفكرة مع علم اللغة البنائي (أو الوظيفي)، وكذلك مع الأنثروبولوجيا المعرفية التي خرجت من اتجاه بواس بأميركا الشمالية في الخمسينيات والستينيات (انظر الفصل السابع). وتتمثل السمة المميزة لإسهام ليفي ستراوس في بحثه عن بناء كل الأبنية الممكنة. وتمثل أنثروبولوجيته ذروة مبدأ الوحدة النفسية، أو حسبما يطلق عليه ليفي ستراوس العقل الإنساني (L'esprit humain) – وهو مصطلح تُرجم أحياناً على نحو فضفاض إلى «اللاوعي الجمعي» (وذلك في مقابل مصطلح «الوعي الجمعي» عند دوركهايم).

وتنشغل البنائيّة في الأنثروبولوجيا ليس بالبناء الاجتماعي أو الشكل البنائي بمعنيهما عند رادكليف براون فحسب، ولكن تهتم أيضاً ببناء الأفكار. وفي أعمال ليفي ستراوس، على وجه الخصوص، يُفترض أن الأبنية تنبني على أساس عقلي لا عملي. يعني ذلك أن الباحث الليفي – ستراوسي يستنبط الإمكانيات المنطقية لشيء معين، ثم بعدئذٍ فقط يبحث عن أمثلة أو شواهد في الإثنوغرافيا. تأمل إحدى مماثلات ليفي ستراوس: بنية البلورات (Lévi – Strauss 1966a: 16). فعندما يدرس الفيزيائي الصفات والخواص الرياضية لبلورة معينة، فإنه ربما لا يكون مهتماً ببلورات حقيقية معينة (قد يكون بها شقوق)، ولكن يهتم بالأحرى ببلورة مثالية متكاملة. ويعتمد تكوين البلورات الحقيقية على تأثيرات التغييرات في الحرارة والضغط، ووجود جزيئات غريبة، وهكذا. والمرء لا يعثر على بلورة مثالية تماماً في الطبيعة؛ بل يجدها

في العقل. لذلك اهتم ليفي ستراوس بالأبنية المثالية للمجتمع، وذلك بمعنيين: **(1)** بمعنى ما يوجد داخل عقله هو **(2)** بمعنى ما يقبع في عقول الناس الذين يتناولهم الإثنوغرافيون بالدراسة. ومن غير المستغرب أن الأنثروبولوجيين الآخرين لا يتعاملون مع المعنى الأول كثيراً، لكنهم يأخذون المعنى الثاني. ومع ذلك يبدو المعنى الأول أكثر أهمية لنا في هذه الدراسة. ومن المهم، وفق رؤية ليفي ستراوس، أن يتبنى الأنثروبولوجي رؤية المجتمع التي تشتمل على كل إمكانية منطقية.

وثمة حاجة ماسة إلى القول بأن ناتج ليفي ستراوس متنوع، ومركب، وغامض غالباً بالنسبة لشخص ليس لديه معرفة باتجاهه، لكن دعني أوضح إسهامه عبر ثلاثة أمثلة كلاسيكية: الأبنية الأولية للقرابة، المثلث الطهوي (Culinary Triangle)، وأسطورة أوديب[11].

الأبنية الأولية للقرابة

كان ليفي ستراوس خلال عمله المبكر (1969a [1949]) مهتماً بالكيفية التي تؤثر بها قواعد الزواج، أو حتى تشكل، البناء الاجتماعي. وقد وضعت نظريته في التحالف (Alliance Theory) (ومصطلح (Alliance) فرنسي ويعني زواج أو تحالف) لتضاد وتقابل التأكيد السائد في الأنثروبولوجيا البريطانية آنذاك على نظرية النسب (Descent Theory)، وتحقق نظرية التحالف النموذج الذي بحث عنه لتفسير جماعات النسب ليس بوصفها أساس المجتمع، ولكن باعتبارها عناصر في علاقات التبادل الزواجي الموجودة بين الجماعات[12].

---

(11) طور ليفي ستراوس نظرياته البنائية في اتجاهين، **الأول** تحليله لبناء وأنساق القرابة، **والثاني** دراسته لبناء الأسطورة (المترجم).

(12) إن التناقض والتضاد الجلي بين نظرية التحالف عند ليفي ستراوس ونظرية النسب ينبغي ألا يعمينا عن حقيقة أن نظرية ليفي ستراوس في القرابة قد انبنت من بعض النواحي على تحليل رادكليف براون لأنساق القرابة الأسترالية، برغم أن ذلك لم يُصرح به صراحة في كتابات ليفي ستراوس. ويتبدى التأثير الوظيفي البنائي البريطاني في حقيقة تبني ليفي ستراوس أشكال الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة الثلاثة عند رادكليف براون (الثنائي، ومن جانب الأم، ومن جانب الأب) بوصفها تنميطاً أساسياً يتوكأ عليه؛ ومعروف أن ليفي ستراوس قد أعاد تحليل أنساق القرابة الأسترالية في القسم الأول من الأقسام الإثنوغرافية التي احتواها كتابه **الأبنية الأولية للقرابة**. والحقيقة أن موقف ليفي ستراوس النظري قد تأطر وتقولب كثيراً عن طريق وضعه في موقف تقابل وتضاد مع موقف رادكليف براون. وعلى شاكلة رادكليف براون اهتم ليفي ستراوس بحياة الأنساق الاجتماعية، وليس الأفراد، وذلك من منطلق أن حاجات الأفراد ثانوية بالنسبة للحاجات المزعومة للنسق. وكان أحد جوانب القصور التي عانى منها =

لقد قرر ليفي ستراوس في كتابه **الأبنية الأولية للقرابة**، كما رأينا في الفصل الثالث، أن تجنّب الزنا بالمحارم (Incest Taboo) هو جوهر الثقافة، وقد ساوى هذا التحريم بالقواعد التي تحكم الزواج. وبعد ذلك حدد العلاقات القائمة بين كافة أنساق القرابة، وذلك عن طريق الكشف عن طبيعة الأنساق «الأولية» من ناحية، ومن خلال الالتجاء إلى الطرق التي من خلالها يمكن تصور التفاصيل الإثنوغرافية للأنساق «المركبة» باعتبارها انعكاسات للمبادئ الأولية للقرابة من ناحية أخرى. والأبنية الأولية في جوهرها هي تلك الأبنية التي تتسم بقواعد إيجابية للزواج (يتعين على الشخص وينبغي عليه أن يتزوج بشخص ينتمي إلى فئة معينة من الأقارب، على سبيل المثال، أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة)، أما الأبنية المركبة فهي تلك الأبنية التي تتسم بقواعد سلبية للزواج (يتعين على الشخص أو ينبغي عليه ألا يتزوج بشخص ينتمي إلى فئة معينة من الأقارب، مثل الأقارب المباشرين أو أعضاء العشيرة التي ينتمي إليها الشخص). ولا يهم إذا كنا نتحدث عن أبناء الخؤولة أو العمومة المتقاطعة «الحقيقيين» أو «التصنيفيين»[13]، وذلك لأن هذه الأبنية في الحقيقة تخيلية. وبالمثل لا يهم كثيراً ما إذا كان الأفراد يتزوجون حقاً بالطريقة التي افترض أو استلزم

= اتجاه رادكليف وفق ما ألمح ليتش هو عدم وجود حد ظاهر لعدد الأنماط والأنماط الفرعية للمجتمع التي يمكن استنباطها. ومن جانبه أوضح ليفي ستراوس أنه كانت هناك حدود منطقية لعدد الأنماط داخل «الأنساق الاجتماعية الأولية». تتحدد نظرية القرابة عند رادكليف براون في أن العلاقات هي مظهر مادي عياني متشكل للأسرة النووية، يتسع نطاقها عندما تحقق الأنساق الاجتماعية مستويات أعلى من التركيب والتعقيد. ذلك في حين اقتفى ليفي ستراوس خطى دو سوسور في تقرير أن مصطلحات القرابة تكتسب معناها من موقعها في نسق بنائي، أي من تقابلها مع مصطلحات أخرى للقرابة، وليس من خلال الامتداد من الأقارب القريبين أو الحميمين إلى الأقارب البعيدين. إذن يحدد بناء النسق أقرب العلاقات القرابية وليس الامتداد. ومثلما يكون الناس غير واعين ببناء اللغة التي يتحدثونها؛ فإنهم يكونوا غير واعين ببناء القرابة الذي يميزهم ويقبلونه بصورة ضمنية (المترجم).

(13) يميز الأنثروبولوجيّون الاجتماعيون بين القرابة الوصفية (Descriptive kinship) والقرابة التصنيفية (Classificatory Kinship)، ففي دراسة مصطلحات العلاقة أو القرابة يشير مصطلح القرابة الوصفية إلى إطلاق مصطلحات معينة على مراكز أو مواقع جينيالوجية معينة، في حين يشير مصطلح القرابة التصنيفية إلى إطلاق نفس المصطلح أو مصطلح واحد على عدد كبير من المراكز أو المواقع الجينيالوجية. وقد صك مورغان مصطلحاً «وصفياً» لتعيين الأنساق التي يتم فيها تصنيف الأقارب المباشرين والأقارب المجانبين باستخدام مصطلحات مختلفة. وصك مصطلح «تصنيفي» لتعيين تلك الأنساق التي تصنف أي قريب مجانب باستخدام نفس المصطلح الذي يُطلق على أحد الأقارب العاصبين. على سبيل المثال إطلاق مصطلح واحد على الأشقاء وأبناء العمومة المتوازية (المترجم). انظر: Barnard and Spencer J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, 2002), pp. 899-900.

ضمناً أن يتزوجوا بها. انشغل ليفي ستراوس والأمر كذلك «بنسق الأنساق»[14] الذي يستلزم كافة الإمكانيات المنطقية، واهتم كذلك بالعلاقة الشكلية والرياضية تقريباً التي تربط نسقاً واحداً بغيره من الأنساق. ولم يهتم ليفي ستراوس مباشرة بعمليات أنساق القرابة الحقيقية، ذلك نظراً لأنه ما من مجتمع يصل أبداً وفي أي وقت إلى مستوى الكمال الذي وُصف في مشروعه أو خطته النظرية - وتلك قضية أو نقطة لم تحدث الأثر المرغوب في أتباعه البريطانيين والذين تلقوا تدريباً بريطانياً وتحولوا إلى نقاد له (قارن: Lévi- Strauss 1966a; Korn 1973; Needham 1973). وبتعبير أكثر عمومية، يمكن القول إن بنائيّة كلود ليفي ستراوس قد اهتمت بالثقافة بوصفها تجريداً - أي ليس بالسلوك الواقعي للأفراد، ولكن بالنمط المثالي الذي تهتم به البنائيّة.

يبين الشكل (8 - 2) العلاقات بين أنساق القرابة[15] وفقاً لنظرية التحالف عند ليفي ستراوس. وينبغي أن أضيف، مع ذلك، أنني أفضل هذا الشكل الممثل ببساطة لجوهر نظريته. وفي الواقع، أن رسوم ليفي ستراوس التوضيحية التي تمثل العلاقات بين النسب والإقامة (1969a: 216)، ودوراتِ التبادل، مختلفة إلى حد ما.

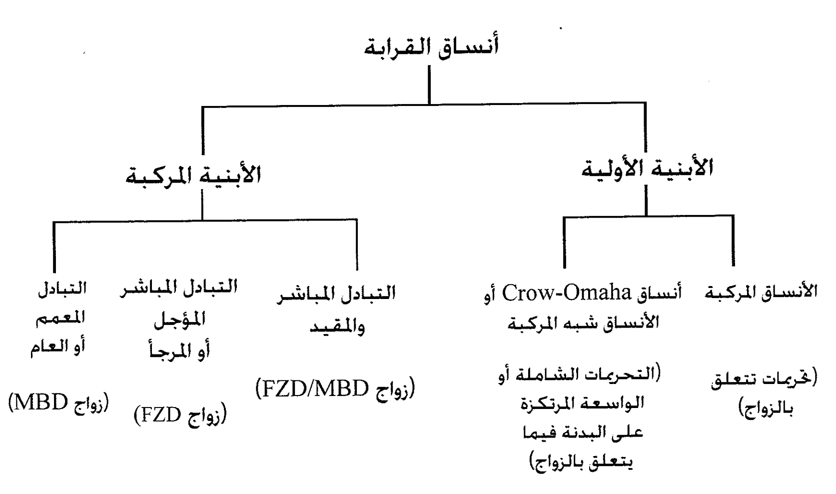
---

(14) يعني ذلك أن ليفي ستراوس يبحث عن النسق الأساسي أو المبدأ الأساسي الذي يتوارى خلف تنوع الأنساق والظواهر الثقافية والاجتماعية. والمثال على ذلك أن ليفي ستراوس يوضح أن الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة يمثل ظاهرة تحدث في أجزاء عديدة من العالم. ولا يرجع ذلك في رأي ليفي ستراوس إلى انتشار العادة انطلاقاً من نقطة أو مركز مشترك، ولكن إلى وجود أنماط عامة للتفكير الإنساني، تبعاً لمبدأ واحدية العقل الإنساني. إن ليفي ستراوس على هذا النحو يعكس أو يقلب فرضية دوركهايم ومارسيل موس التي مؤداها أن بالإمكان عزو أو نسب أصل التفكير المنطقي إلى خبرة البناء في أقسام مجتمع مركب، ويحاجج بأن بناء المعرفة الإنسانية هو الذي أفرز البناء. وقد اعتبر ليفي ستراوس الأبنية الأساسية للمعرفة عامة مكانياً وزمانياً، وارتأى أن بناء المجتمع نتاج للأفكار لا للظروف المادية للوجود (المترجم).

(15) صنف ليفي ستراوس أنساق القرابة عالمياً إلى ثلاثة أنماط: أنساق القرابة الأولية، والوسيطة (Intermediate)، والمركبة. في الأنساق الأولية يكون كل شخص معروف لشخص معين يرتبط بهذه الأنساق بعلاقة قرابية محددة وواضحة المعالم، يصدق ذلك حتى مع افتقار هؤلاء الأشخاص لعلاقة أو آصرة جينيالوجية معروفة. وفي الأنساق الأولية تكون قواعد الزواج محددة بصرامة، وتحدد نمط الأقارب الذين يتحتم الزواج بهم أو مصاهرتهم، المثال على ذلك نمط نسق القرابة التي وجد في أستراليا الأصلية. على الطرف الآخر تقبع الأنساق المركبة الموجودة في أوروبا مثلاً. وفيها ينظر إلى مجموعة صغيرة من الناس المعروفين لأي شخص باعتبارهم يؤلفون جماعة قرابية. ويتحدد المبدأ المنظم للزواج في هذه الأنساق في وجوب ألا يتزوج الأقارب المباشرين أو العاصبين إلا من غير الأقارب. وأخيراً تنتمي أنساق القرابة الوسيطة إلى النوع الموجود بين شعوب أميركا الشمالية الأصلية والعديد من الشعوب الأفريقية. ويقرر ليفي ستراوس أنه في هذه الأنساق ينقسم المجال الاجتماعي إلى عدد محدد من البدنات التي لا ترتبط بنمط منظم من تحالفات الزواج. لذلك يمكن للأنا أن تحدد وحدها العلاقات القرابية مع أفراد البدنات الأخرى التي يتزوج هو أو أقاربه العاصبين منهم (المترجم).

تتضمن الأبنية الأولية للقرابة أنساق التبادل[16] المباشر، التي يمكن فيها لجماعة معينة أن «تأخذ» زوجات من نفس الجماعة التي تمنحها «زوجات». ويشمل نمط الزواج البسيط بين رجل وابنة خاله (MBD)، أو ابنة عمته (FZD)، وذلك كما في مناطق أميركا الجنوبية وأستراليا. وتتضمن الأبنية الأولية أيضاً أنساق التبادل المباشر المؤجل. ويخلق زواج ابنة العمة المتكرر، إذا ما تم تدعيمه في مجتمع واقعي، مثل هذا البناء. ومع ذلك، تبقى تلك المجتمعات، كما بين ذلك رودني نيدهام (Rodney Needham) (1962) الناقد الرئيسي لليفي ستراوس من بين أصحاب اتجاه التحالف، نادرة الوجود إثنوغرافياً، وذلك إذا كانت موجودة أصلاً.

يرجع ذلك إلى أسباب ومبررات عملية – منها أن من المستبعد أن يحتفظ الناس من الناحية الديموغرافية أو السكانية بطريق البدنة المتقاطعة أو المتعارضة (Cross–Cutting) والروابط الجيلية حينما لا تكون هناك فائدة تتحقق لهم ولمجتمعهم. على النقيض من ذلك تشيع أنساق التبادل العام، مثل التي تشمل الزواج من فئة ابنة الخال، بوضوح في أجزاء من آسيا. وفي هذه الأنساق يكون من غير الضروري الاحتفاظ بتسلسل الجيل، وذلك لأن أحد الأشخاص قد يكرر ويعيد زواج أحد والديه.



الشكل 8–2: تصنيف ليفي ستراوس لأنساق القرابة.

---

(16) يبرز تأثير مارسيل موس ناتئاً على نظرية ليفي ستراوس، خاصة تأكيد موس على أن التبادل يُديم العلاقات الاجتماعية ويحقق بقاءها وإعادة إنتاجها. لكن برغم ذلك يقرر ليفي ستراوس أن البناء الذي يخلق التبادل هو في ذاته محدد ببناء التفكير الإنساني، وبذلك طور ليفي ستراوس أفكار هيرتز وأرنولد فان غينيب (المترجم).

على سبيل المثال، إذا تزوجت بوصفي ذكراً ينتمي إلى الجماعة [أ] بامرأة تنتمي إلى الجماعة [ب]، فإن ابني (الذي ينتمي إلى الجماعة [أ] عن طريق النسب الأبوي) قد يتزوج بامرأة تنتمي إلى الجماعة [ب] أيضاً (مثل ابنة خاله الفعلية أو أي شخص يُصنّف كذلك).

وتتضمن الأبنية المركبة الأنساق الموجودة في أوروبا واليابان ومعظم أفريقيا، وغيرها، حيث أنها تخلو من تلك الأنماط «الأولية»: يتزوج الشخص بأي شخص، بشرط ألا تكون أو يكون القرين من الأقارب المباشرين. ومع ذلك يتضمن بعض المجتمعات، خصوصاً في أميركا الشمالية الأصلية وغرب أفريقيا، منظومة واسعة من قواعد الزواج السلبية التي تشبه أنساقها، من وجهة نظر فردية لا وجهة نظر البدنة، أنساق التبادل العام. على سبيل المثال، لا يتوجب على الرجل الذي ينتمي إلى جماعات السامو (Samo) في بوركينا فاسو أن يتزوج إحدى فتيات جماعته الأبوية أو بمن تنتمي إلى الجماعة الأبوية للأم، أو الجماعة الأبوية لأم الأب، أو الجماعة الأبوية لأم الأم. وتقع الأنساق «شبه المركبة» أو أنساق «كرو - أوماها» (Crow–Omaha) (السائدة لدى شعبين من شعوب أميركا الشمالية الأصلية) في موقع وسط بين الأنساق الأكثر تركيباً على نحو نموذجي والأنساق الأولية[17] (انظر: Héritier 1981: 73–136).

كان لدراسات ليفي ستراوس في القرابة تأثيراً عميقاً على الأنثروبولوجيا البريطانية في الخمسينيات والستينيات، كما سعى ليتش ونيدهام وآخرون إلى تطبيق

(17) أكترثت دراسة ليفي ستراوس **الأبنية الأولية للقرابة** بأنساق القرابة التي يجسدها النمط الأول فحسب. وقد حاجج ليفي ستراوس بأن التبادل هو الأساس العام لأنساق القرابة بتنويعاتها، وقد صار التبادل ممكناً من خلال ثلاث خصائص تميز العقل الإنساني: القبول بوجوب توخي القواعد واتباعها، اعتبار المبادلة طريقة بسيطة لتشكيل العلاقات الاجتماعية، واعتباره الهدية أداة ولاصقاً يربط المانح والمستقبل بعلاقة اجتماعية مستمرة ومستديمة. وتعتمد الأبنية التي أفرزها التبادل على نمط قاعدة الزواج المتوخاة. لقد تأثر ليفي ستراوس في صوغه هذه الدعاوى بأفكار مالينوفسكي وموس، وحذا حذو رادكليف براون في التأكيد على أن المستفيد الأول من العلاقات التي يفرزها التبادل هو النسق الاجتماعي وليس المشاركين الأفراد في هذا التبادل. ويتمثل الاكتشاف المذهل الذي قدمه ليفي ستراوس في إدراك أن كل نمط من أنماط الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة ينتج بناء التبادل الخاص به. لكن ليس من شك في أن فان وودين (Van Wouden) قد سبقه إلى هذا الاكتشاف، ويصعب تصديق أن ليفي ستراوس لم يكن على دراية بذلك. لكن هل يدرك المشاركون في النسق ويعون النتائج والمصاحبات البنائية؟ ارتأى ليفي ستراوس، على غرار مالينوفسكي، أنه ليس ثمة حاجة لأن يدرك أو يعي المشاركون البناء الكلي، مثلما لا يدرك متحدثوا اللغة المحليين القواعد النحوية بصورة شعورية واعية، وما يحتاجون إليه هو إدراك وإقرار الالتزامات الملزمة لهم والضاغطة عليهم بمقتضى وضعهم داخل هذا النسق (المترجم).

مناهجه على دراسة أنساق قرابية معينة ترتكز على التحالف. ويعادي البنائيون البريطانيون كلاً من ليفي ستراوس، وذلك من خلال رفضهم لبحثه المجرد عن أنماط عامة، والوظيفيين البنائيين، من خلال تأكيدهم التحالف على النسب (انظر على سبيل المثال: Barnard and Good 1984: 67-78, 95-104). وعلى الرغم من قبول عدد قليل في بريطانيا أو أميركا الشمالية تأكيد ليفي ستراوس على الأبنية العامة للقرابة في العقل الإنساني، فإن الأساس الإمبيريقي أو التجريبي لنظريته قد صار موضوعاً لجدال ونقاش مستفيضين[18] (قارن على سبيل المثال: Hiatt 1968, Lévi-Strauss 1968).

المثلث الطهوي

تتمثل إحدى رحلات ليفي ستراوس الأكثر دلالة في عمومية العقل الإنساني في مثالنا الثاني: «المثلث الطهوي» (Culinary Traingle)، وهي فكرة ترتكز على فرضية جاكوبسون «مثلث الحرف أو الصوت الساكن» (Consonant Triangle)، و«مثلث الحرف أو الصوت اللين» (Vowel Triangle). في البداية نشر ليفي ستراوس عن الفكرة في مقالة نشرت عام 1965، وتبع ذلك مناقشات كثيرة، وذلك بشكل خاص في ختام المجلد الثالث من كتابه **أسطوريات** (*Mythologiques*) (Lévi-Strauss 1978b [1968]: 471-95).

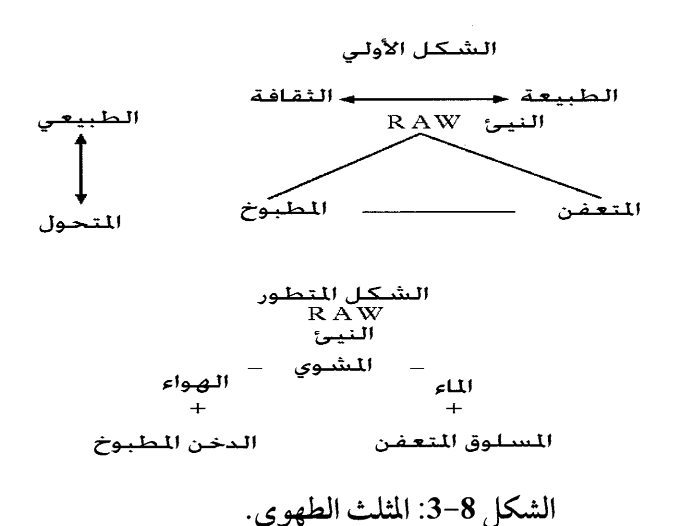
(18) هناك مساران رئيسيان للنقد الذي وجهه الأنثروبولوجيّون البريطانيون والأميركيون لنظرية ليفي ستراوس. يعرف الأول بجدل التفضيل أو الفرض (Preference or Prescription)، ويتساءل أصحابه عن نسبة الزيجات التي تتبع وتتوخى قاعدة الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة وفقاً لفرضيات ليفي ستراوس عن المصاحبات البنائية المتحققة للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة. وهنا يقرر فورتس أن الزواج المثالي لدى الأشانتي هو الزواج الثنائي (من الجانبين) بأحد أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، ومع ذلك وجد فورتس أن (8)٪ فقط من الزيجات تطابق هذا المثال أو النموذج المثالي، وأن التحالفات بين بدنات مختلفة نادراً ما يتحقق لها الدوام والاستمرارية (فورتس: 1950، 279). من جانب آخر وجد شاغنون أن (70)٪ من زيجات اليانومامو حدثت بين أفراد ينتمون بالفعل إلى بدنات متحالفة متحدة، وأن العديد منهم اقترن بأبناء العمومة أو الخؤولة من الدرجة الأولى. واتضح إذن أنه بينما يمثل اليانومامو فرضيات ليفي ستراوس فيما يتعلق بنمط البناء الذي يتولد عن الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة من الجانبين، فإن الأشانتي ليسوا كذلك. وهكذا يدحض مبدأ عمومية النمط تبعاً لواحدية العمليات العقلية التي افترضها ليفي ستراوس. أما النقد الثاني فيتعلق بما اصطلح عليه ليتش «بالمصاحبات البنائية» للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة. وكان السؤال المطروح هل تتماثل الأبنية التي تتولد من خلال قاعدة معينة للزواج توجد داخل أنساق اجتماعية شديدة الاختلاف من نواح أخرى؟ وقد خلص ليتش إلى أن الظروف البنائية للوجود قد يكون تأثيرها عميقاً على الطريقة التي تتجسد بها الأبنية المعرفيّة ويتم التعبير عنها. انظر: R. Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 75–76 (المترجم).

يقرر ليفي ستراوس أنه لما كان بالإمكان تحديد العلاقات بين الحروف الساكنة (p)، (t)، (k)، وبين الحروف اللينة المتحركة (u)، (i)، (a) وفقاً لارتفاع الصوت ودرجته النسبيّة، فإنه يمكن بنفس الطريقة تحديد وتعيين علاقات مماثلة بين الحالات التي تكون عليها مواد الطعام وأساليب الطهي وفقاً لدرجة التحول وتخلل الثقافة. وتبدو حجة ليفي ستراوس ومناقشته غامضة لكنها ممتعة. وبتأمل الشكل (8-3) تجد أنه في «الشكل الأولي أو الأساسي»، يميز المحوران طبيعي/ متحول، وطبيعة/ ثقافة، الطعام النيئ عن المطبوخ عن الفاسد. وفي الشكل المتطور (Developed) يميز نفس هذين المحورين الطعام المشوي عن الدخن عن المسلوق. وبلغة الوسائل يعد الدخن والشوي عمليات طبيعية، بينما يعد السلق عملية ثقافية ذلك لأنه يحتاج إلى مياه ووعاء. وبلغة الأهداف أو الغايات، يعد الشوي والسلق أشياء أو عمليات طبيعية (السلق عملية تماثل التعفن والفساد)، بينما الدخن عملية ثقافية (المطبوخ في مقابل النيئ أو الفاسد المتعفن). ويتباين سلق اللحم وشويه أيضاً في أن السلق يحفظ كل العصارات (لذلك فهو عادي على نحو طبيعي)، في حين يتلف الشوي بعض اللحم (وهو مرتبط في المجتمعات الطبقية الهيراركية بالمكانة العليا ذلك أن الأثرياء يمكن أن يتحملوا أن يكونوا مبذرين أو متلفين). وبرغم أن المثلث الطهوي هو أحد أكثر الأمثلة أو الشواهد التي تناولها التفسير البنائي في الأنثروبولوجيا، فإن ما يؤسَف له أن محاولات ليفي ستراوس في صياغة تعميمات عن نزعة المساواة والهيراركية لم تؤد فقط إلا إلى ارتباك وسخرية (انظر: Leach 1970: 28-34).

وقد تناول ليتش (Leach 1970: 28-34) بالتحليل مظاهر رمزية الزي واللون بنفس الطريقة، لكن ثمة اختلاف حاسم بين تفكيره وتفكير ليفي ستراوس. ذلك لأن ليفي ستراوس كان يقصد من دراسته أن تطبق على نطاق عالمي، في حين كانت دراسة ليتش تعتمد على المقارنة في نطاق ثقافة معينة. ففي الهند، على سبيل المثال، ترتدي عروس الثوب التقليدي، وهو ثوب نسائي متعدد الألوان، وترتدي كذلك الأرملة ثوباً هندياً أبيض. وفي الغرب من الاعتيادي أن ترتدي العروس ثوباً أبيض، وترتدي الأرملة ثوباً أسود.

وهكذا تختلف القواعد الثقافية، برغم أنه في كل حالة يرمز اللون إلى نشاط معين. علاوة على ذلك، لا يمكننا القول فحسب إن الأبيض مخصص للزواج أو يمثل الحياة، والأسود مخصص للموت في الثقافة الغربية إذا نظر إليها ككل متكامل. إذ يرتدي قس

أو كاهن في بعض الكنائس المسيحية ثياباً بيضاء أو ملونة عندما ينخرط في أداء أنشطة شعائرية، ويرتدي ثياباً سوداء في سياقات غير شعائرية. وفي كنائس مسيحية أخرى، قد يرتدي نفس الشخص الأسود عندما يشارك في أنشطة شعائرية، ويرتدي ملابس عادية متعددة الألوان في سياقات أخرى أو في غير السياقات الشعائرية. ولا يتوقف ارتداء الأبيض أو الأسود في هذه الحالات على الثقافة فحسب، بل يعتمد كذلك على أنشطة معينة ذات دلالة أو أهمية ثقافياً. وهكذا تنفصل البنائيّة البريطانية، التي تؤكد على التنوع الثقافي، وأوجه التشابه بين الثقافات في الأبنية الاجتماعية والرمزية، عن بنائيّة ليفي ستراوس بتأكيدها على العموميات الثقافية الكامنة في الوحدة النفسية للجنس البشري.



الشكل 8-3: المثلث الطهوي.

أسطورة أوديب

المثال الثالث الذي نسوقه هو تحليل ليفي ستراوس لأسطورة أوديب: هناك بالطبع عدد من الروايات المختلفة للقصة، وأساطير ذات صلة تتخذ نمط الأسطورة الحقيقي، ويمكن تحليلها تحليلاً إضافياً باعتبارها نسخاً معدلة من الأسطورة الرئيسية[19]. يحقق ليتش (Leach 1976b: 55-9) ذلك في ترجمته الشهيرة. وفيما

(19) يعتمد ليفي ستراوس في تحليله للأسطورة على عدد من الأساطير رغم انتمائها إلى ثقافات متعددة على درجة عالية من التغاير ويعتبرها مترابطة. والقصد من وراء ذلك هو الكشف عن المنطق الكامن الذي =

يلي سوف أسرد النسخة التي تناولها ليفي ستراوس (18-213 :[1955] 1963)، باستعماله أسماء إغريقية مترجمة إلى اللاتينية لتمثيل أبطال الرواية، وأوجز بشكل مختصر تفسيره المحوري.

تبدو الشخصيات الرئيسية في الأسطورة مترابطة (انظر الشكل 8-4).

كادموس (Cadmos): وهو ابن ملك فينيقيا[20]. وأخته أوروبا (Europa) التي اختطفها زيوس، ملك الآلهة، لذا أُرسل كادموس للبحث عنها. وقد أخبره الوحي الدِلفي (Delphic) أن يتوقف ويتبع بقرة، ثم يبني مدينة حيث تتوقف. وبالفعل فعل ذلك، فأسس مدينة طيبة[21] (Thebes). بعد ذلك يقتل كادموس تنيناً. ويبذر أو ينثر أسنان التنين في الأرض، وينشأ أو ينبثق الـ (Spartoi) (أو الـ (Sparit) الذي يعني «المزروع» أو «المبذور»)، الذي نشأ من الأسنان. وقد ساعد خمسة من الـ (Spartoi) كادموس في بناء طيبة. وبعد ذلك يقتلون بعضهم بعضاً.

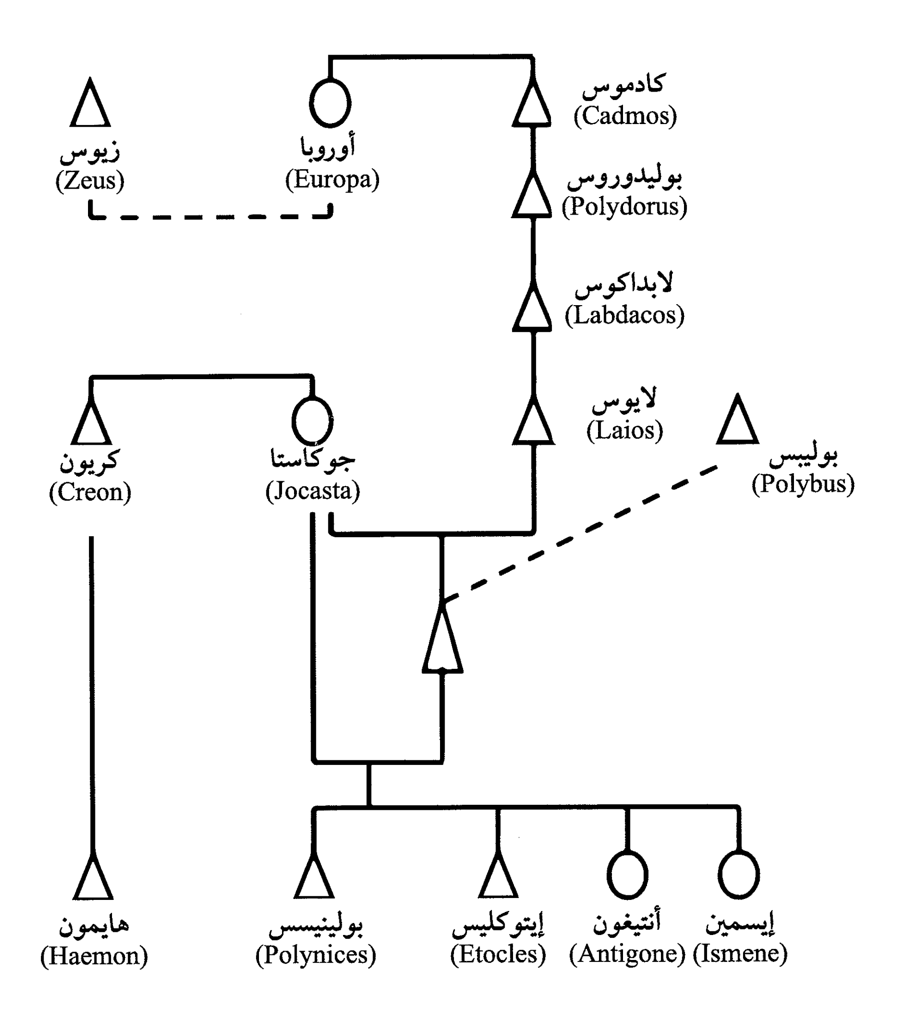
وكان لكادموس فيما بعد مآثر وأعمال أخرى، إذ يتزوج بإلهة وينجب خمسة أبناء، منهم بوليدورس (Polydorus)، الذي يصبح ملك طيبة. وقد أنجب بوليدورس ابناً اسماه لابداكوس (Labdacos)، خلفه في الحكم. وأنجب لابداكوس ابناً سُمي لايوس (Laios)، يتزوج بجوكاستا (Jocasta). وقد أخبر وحي لايوس بأنه سوف يرزق بولد يقتله، لذلك عندما ولد أوديب (ابنه)، تركه لايوس مكشوفاً عارياً على

= يتوارى خلفها جميعاً. ويحدد ليفي ستراوس موقفه أو اتجاهه في دراسة الأساطير في ثلاث قضايا هي: **(1)** يكمن معنى الأسطورة في ترابط عناصرها والطريقة التي يتم بمقتضاها تجمع هذه العناصر. **(2)** الأسطورة جزء من اللغة برغم انتمائها إلى نفس فئة الظواهر التي تنتمي إليها اللغة. **(3)** تكشف اللغة في الأسطورة عن بعض خصائص معينة بالذات توجد فوق مستوى التعبير اللغوي بمعنى أنها تكشف عن خصائص أكثر تعقيداً. وتتألف الأسطورة في رأي ليفي ستراوس، مثل أي جزء من أجزاء اللغة، من وحدات تكوينية (أصغر الوحدات الدالة التي لا تكتسب معناها إلا بعلاقتها بغيرها من الوحدات). وتتحدد خطوات التحليل البنائي للأسطورة في: **(1)** الخطوة الأولى، تحليل الباحث قصة الأسطورة في أقصر جمل ممكنة، أي إلى وحداتها التكوينية (الأسطوريات)، وتحديد العلاقات بين هذه الوحدات تلك التي تؤلف حزماً، **(2)** الخطوة الثانية، استخدام الحزم وتركيبها أو دمجها لاستخلاص المعنى والمبدأ الخفي الذي يتوارى خلف تنوع الأساطير والروايات (انظر: السيد حامد، **النظرية الأنثروبولوجيّة، البنائية: كلود ليفي ستراوس**، ص 188، 189، 191، 192، 193) (المترجم).

(20) إحدى الممالك القديمة على البحر المتوسط، وكان موقعها في إقليم سوريا ولبنان الآن (المترجم).

(21) مدينة إغريقية قديمة في بويسيا (Boeotia)، واسم أطلق عل مدينة تقع على نيل مصر في موقع مدينتي الكرنك والأقصر حالياً (المترجم).

قمة تل، موثوقاً بالأرض عند قدمه. وأخيراً يجد أحد الرعاة أوديب ويعود به، ويتبناه بوليبس (Polybus)، ملك كورينث (Corinth). بعد ذلك يُخبر الوحي أوديب بأنه سوف يقتل أبيه، لذا أقسم بألا يعود أدراجه إلى كورينث مرة أخرى. وقصد طيبة بدلاً منها.



الشكل 8-4: علاقات القرابة بين الشخصيات في أسطورة أوديب.

وفي طريقه إلى طيبة التقى بلايوس (والده الحقيقي)، وتشاجر معه وقتله. وفيما بعد يلتقي سفينكس[22] (Sphinx)، وهي كائن خرافي، اعتادت أن تطرح على المارين إلى جوارها لغزاً، ثم تقتلهم إذا لم يعرفوا الإجابة أو حل اللغز. ولم ينجح أي من المارين في ذلك باستثناء أوديب. وكان اللغز: «ما هو الشيء الذي يتحدث بصوت واحد، ومع ذلك يصبح بأربعة أرجل، ثم يصبح برجلين، ثم يصبح بثلاثة أرجل»؟ وكان الحل الذي قدمه أوديب هو «الإنسان» الذي يبدأ رضيعاً يسير على أربع، وبعدئذٍ يمشي على قدمين، وأخيراً يصير عجوزاً يتوكّأ على عصا. وهكذا بدلاً من أن تقتل سفينكس أوديب، يقتلها أوديب (وفي بعض الروايات تقتل سفينكس نفسها).

وكانت مكافأة أوديب عن قتل سفينكس زواجه بملكة طيبة المترملة، التي هي في الحقيقة أمه جوكاستا. وتعني كلمة أوديب القدم المتورمة (Swollen Foot)؛ وتدرك جوكاستا أنه هو ذات الطفل الذي صار بالغاً راشداً - وكانت تلك هي الإجابة على لغز سفينكس. وتدرك أيضاً أنها اقترفت زنا المحارم مع أوديب، لذا تعمد إلى قتل نفسها. وبعد ذلك يُعمي أوديب نفسه ليصبح «الرجل العجوز» الذي أشارت إليه الأحجية. ويقضي أوديب نحبه فجأة، وفي نهاية الأمر تبتلعه الأرض ويواريه الثرى، وتخضع طيبة لحكم ملك جديد هو كريون (Creon) أخو جوكاستا: وقد أنجبت جوكاستا وأوديب أربعة أبناء - بولينيسس (Polynices)، وإيتيوكليس (Eteocles)، وأنتيغون (Antigone)، وإيسمين (Ismene)؛ وقد ارتحل أنتيغون وإيسمين ليرشدا أوديب عبر الريف، وعندما انطلقا عائدين يجدا أخوتهما يتشاجرون ويتنازعون - إذ يدافع إيتيوكليس عن تاجه، بينما بولينيسس خارج المدينة يزود عنها؛ وأخيراً يموت الأخوان، ويصير خالهما كريون ملكاً. الآن قتل إيتيوكليس أخيه بولينيسس، الذي كانت أنتيغون شديدة الولع به، كذلك يحرم كريون، الملك الجديد، على أنتيغون أن توارى جسد أخيها بولينيسس لأنه حاول أن ينتزع التاج من إيتيوكليس، وقد عُد خائناً الآن. وحظي إيتيوكليس بجنازة رسمية مهيبة، لكن حكم على بولينيسس بأن يموت دون أن يدفن. ومع ذلك نجحت أنتيغون في التسلل ودفن بولينيسس سراً. (وجزاءً لها دفنها كريون حية، إذ حُبست داخل جدران كهف من الكهوف، ومع

---

(22) تشير في الأسطورة الإغريقية إلى وحش غريب الشكل صُوّر على شكل له رأس وثديي امرأة، وجذع أسد، وأجنحة نسر. تقتل عابري السبيل غير القادرين على حل اللغز أو الأحجية التي تطرحها عليهم (المترجم).

ذلك تنجح في شنق نفسها. وقد انتحر هايمون (Haemon)، محبوبها وابن عمها، وأمه أيضاً، وتستمر الحكاية).

يحاول ليفي ستراوس (214 :[1955] 1963) تفسير تعقيدات أسطورة أوديب وتوضيحها وذلك من خلال رسم بياني أو مخطط بسيط، وقد وضحت سمات الأسطورة الرئيسية في الجدول (8 – 2). ويقدم العمود [1] تفصيلات عن انتهاكات للتابوهات، خصوصاً تابوهات الزنا بالمحارم أو سفاح القربى ودفن الأقارب، أو بكلمات ليفي ستراوس «المبالغة في تقدير القرابة». ويوفر العمود [2] تفصيلات عن «بخس تقدير القرابة»، نفس الشيء «معكوساً»: قتل الأخ أو الأخت، وقتل الولد أباه. ويتعلق العمود [3] بقتل المسوخ (أو الحيوانات غريبة الشكل) على أيدي رجال. وقد كان التنين مسخاً ذكراً غريب الشكل توجب قتله كي يولد الجنس البشري من رحم الأرض. وكانت سفينكس مسخاً أنثى مشوّهة الخلقة ترفض السماح للبشر بالحياة. وبتعبير ليفي ستراوس، يمثل هذا العمود «رفض وإنكار الأصل الأرضي للإنسان» (بتعبير آخر، إنكار وجود ارتباط أصلي بين الجنس البشري والأرض). أما العمود [4] فيتعلق بمعنى أسماء بعض الشخصيات. وتتصل كافة المعاني بصعوبات المشي باستقامة أو الوقوف منتصباً. وتدل ضمناً على أن البشر حاملي هذه الأسماء مازالوا ملتصقين بالأرض. فقد ولد الـ (Spartoi) من رحم الأرض دون مساعدة إنسانية، على النقيض كان أوديب عند مولده مكشوفاً عارياً ومشدوداً إلى وتد بالأرض. لذلك أصبحت قدمه متورمة، ومع ذلك كان أوديب، برغم أنه ولد من رحم امرأة، غير منفصل تماماً وكلية عن الأرض. وهكذا يشير هذا العمود، على ما يذهب ليفي ستراوس، إلى «استمرارية وديمومة الأصل الأرضي للإنسان». بتعبير آخر يمكن القول إن العمود **[4]** النقيض المضاد للعمود **[3]**. الأكثر من ذلك، أن العمود **[3]** يرتبط بعلاقة مع العمود **[4]**، تماماً كما يرتبط العمود **[1]** بعلاقة مع العمود **[2]**.

[1]	[2]	[3]	[4]
يبحث كادموس عن أوروبا التي سلبها واغتصبها زيوس			
		يقتل كادموس التنين	
	يقتل الـ (Spartoi) بعضهم بعضاً		
	أوديب يقتل لايوس		لابداكوس = «أعرج كسيح»
			لايوس = «أعسر»
		يقتل أوديب سفينكس	
			أوديب = القدم المتورمة
أوديب يتزوج جوكاستا رغم التابو			
	يقتل إيتيوكليس بولينيسس		
تدفن أنتيغون بولينيسس رغم التـــابو			

الجدول 8-2: تحليل ليفي ستراوس لأسطورة أوديب.

تتحدد الفكرة المحورية وراء كل ذلك في أن الأساطير تتألف من عناصر تُعرف بالأسطوريات (Mythemes) أي الوحدات الصغرى الدالة المكونة للأسطورة (وذلك بالتشابه أو بالتناظر مع الفونيمات)، التي ينظمها صانعوا الأسطورة، ويعيدون تنظيمها لخلق المعنى، بطريقة لا شعورية غالباً. والأساطير لا تروي حكايات فحسب؛ بل أنها تعبر عن الحقائق الرمزية التي أحياناً تكون خاصة بالثقافات أو بالمناطق الثقافية، وأحياناً تكون عالمية. ويمكن أن توجد نفس الأسطوريات في أساطير مختلفة، وقد تتحول في أساطير تنشأ في ثقافات مختلفة. وفي أي إلقاء أو رواية، ربما تُقرأ الأساطير إما تتابعياً أو تاريخياً (في هذا السياق من أعلى إلى أسفل، عمود واحد في وقت أو عبر كل الأعمدة)، أو آنياً تزامنياً (عبر الأعمدة، بما يوضح العلاقات من عمود إلى آخر). لقد كان ليفي ستراوس نفسه مقتنعاً دائماً بتحليل الأسطورة كهدف في ذاته، ذلك برغم أن هذا التحليل يتضمن بالفعل إمكانية تقديم مفاتيح لجوانب أخرى من الثقافة. كما يفيد هذا التحليل حقاً في تحليل الأحلام وتسلسلات الحلم (على سبيل المثال: Kuper 1979b).

البنائيّة والتقاليد القومية في الأنثروبولوجيا

برغم أنه من اليسير اعتبار ليفي ستراوس منظراً بنائياً موجهاً، واهتماماته الشمولية خلاصة وجوهر النظرية البنائيّة، فإن تفكيره قد طابق وأثر في أنثروبولوجيين بنائيين يعملون انطلاقاً من مقدمات مختلفة. ويرفض عديدون تأكيده على مبدأ الوحدة النفسية، مؤيدين إما البؤر الإقليمية أو المحددة ثقافياً.

تمخضت البنائيّة الهولندية عن دراسات اللغة والثقافة والمجتمع، التي أجراها أكاديميون هولنديون وموظفون حكوميون مدنيون في شرق الإنديز الهولندي (أندونيسيا الآن) مطلع القرن العشرين. ويؤكد هذا الشكل أو النموذج من البنائيّة، والذي تناوله الفصل الرابع بالوصف، على الأبنية التي تعد فريدة في مناطق أو أقاليم ثقافية (على سبيل المثال: J. P. B. de Josselin de Jong 1977 [1935]). وقد طور دو جوزلين دو يونغ وبنائيون هولنديون مبكرون آخرون أفكارهم بشكل مستقل جزئياً عن ليفي ستراوس، بل ويمكن الدفع بأن أفكارهم وتصوراتهم قد أنذرت وأرهصت بليفي ستراوس، خاصة في دراسات القرابة. بيد أن الأنثروبولوجيين الهولنديين المحدثين قد أفادوا من مناهج ليفي ستراوس، وكرروا دراسات ليفي

ستراوس للأسطورة والرمزية، داخل إطار إقليمي عادة. فإن هذا الاتجاه الإقليمي مميز للأنثروبولوجيا لعدة عقود، خصوصاً في ليدن.

وبرغم أن ليفي ستراوس، على شاكلة ليفي بريل إلى حد ما، قد علق كثيراً على التمييزات بين الأبنية «الأولية» والأبنية «المركبة»، وبين المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الحارة» (بالإشارة إلى «الحرارة» النسبيّة للتغير التاريخي)، وبين المجتمعات التي تتسم بالتفكير «الواقعي» والمجتمعات التي تتسم بالتفكير «المجرد»، فإن اتجاهه الكلي قد أكد على التفكير أو الاستنتاج من العام إلى الخاص. أما البنائيون البريطانيون فقد اتجهوا إلى العمل بطريقة أخرى، يفسر ذلك لماذا وجد البريطانيون، حتى المتأثرون كثيراً بأعمال ليفي ستراوس، أنفسهم يعبرون عن تعارضات أو خلافات أساسية مع منهجيته. ينسحب ذلك ويصدق على ليتش إلى حد ما، وبدرجة أكبر على رودني نيدهام (على سبيل المثال: 1962) في دراساته للقرابة. ففي السبعينيات والثمانينيات، وكأستاذ للأنثروبولوجيا الاجتماعية في أكسفورد، عكف نيدهام على الكتابة باستفاضة عن اللغة، والدين، والتصنيف الرمزي، والانفعال، وما يُفضل تسميته بالفلسفة الأنثروبولوجيّة. لكن من المحزن أن نيدهام، بعد خلافاته مع ليفي ستراوس، قد أشار قليلاً إلى ليفي ستراوس في عمله الأخير عن موضوع غير القرابة. ولاتزال بعض أعمال نيدهام متضمنة للنظرية البنائيّة في ثناياها (على سبيل المثال: Needham 1979)، بينما أفضت أعمال أخرى إلى إغماض النظرية ونبذها أو تنحيتها جانباً في سبيل تأييد التنوع العاطفي للنزعة التأويلية، وانفردت به أنثروبولوجيا نيدهام بصورة فذة تقريباً (على سبيل المثال: 1981).

سادت البنائيّة في بلدان أخرى بطرق مختلفة فيما بين الخمسينيات والسبعينيات، إلا أن التقليدين الهولندي والإنجليزي على التوالي قد بقيا النموذجين الرئيسيين للنسخ الإقليمية والمحددة بالثقافة. وكان للأنثروبولوجيا البلجيكية بعض تطابقات ومماثلات مع الأنثروبولوجيا في هولندا. إذ طبق البنائي البلجيكي لـوك دو هيوش (Luc de Heusch) منهجية بنائيّة - إقليمية في دراسة العمليات السياسية، وتحولات القرابة، والأسطورة، والقربان (الأضحية)، والرمزية في وسط أفريقيا (على سبيل المثال: [1972] de Heusch 1982)، وأفريقيا على نطاق واسع (de Heusch 1985). وأجرى روي ويليس (Roy Willis)، وهو أنثروبولوجي

بريطاني ومترجم لأعمال دو هيوش وليفي ستراوس، دراسات مماثلة في وسط أفريقيا (انظر: Willis 1981)، كما افترض وجود أساس بنائي عام (لكن مع وجود اختلافات خاصة محددة بالثقافة) لرمزية الحيوان في المجتمعات الأفريقية خارج ذلك الإقليم (Willis 1974). كذلك طبق سير إدموند ليتش ومارشال ساهلِنز، كما رأينا في الفصل السادس، اتجاهاً بنائياً في دراسة التحولات الاجتماعية. لقد أضاف هؤلاء الباحثون جميعاً بعداً تاريخياً لبنائيّة كلود ليفي ستراوس، وهو ما أفضى إلى ظهور نظريات التحول أو التغير الاجتماعي التي أثرت في الأنثروبولوجيا العملياتية والماركسيّة واستلهمتها، وذلك منذ الخمسينيات وحتى الثمانينيات.

وفي غضون ذلك، وفي فرنسا، طور لويس دومونت (Louis Dumont)، تلميذ مارسيل موس وزميل سابق لإيفانز بريتشارد في أكسفورد، فهماً بنائياً إقليمياً متمايزاً وإن كان جنينياً لفهم الهيراركية أو التدرجية الاجتماعية في الهند (انظر على وجه الخصوص: [1967] Dumont 1980). واجتذب عمله أتباعه ونقاده، في كافة البلدان التي شكلت فيها دراسة شبه القارة الهندية بؤرة للتركيز. وفي تلك الأثناء تنامت في الولايات المتحدة الدراسات في مجال علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي والأنثروبولوجيا المعرفية، وذلك عبر اهتمامات بالعموميات الإنسانية، والنماذج اللغوية، والأبنية الدلالية المحددة بالثقافة، وهي اهتمامات تماثل اهتمامات «البنائيّة» الملائمة في بلدان أخرى. لقد أثنى ليفي ستراوس مراراً على الأميركيين من خارج التقليد البنائي كما نعرفه عادة، وذلك لما قدموه من إسهامات إزاء نظرياته. وفي أستراليا وأميركا الجنوبية أيضاً، ساعد التفكير البنائي الجوهري للسكان المحليين بفعالية في تطوير وإنماء الأفكار البنائيّة لدى الأنثروبولوجيين المحليين.

طور أنثروبولوجيّون فرنسيون آخرون اتجاهات مختلفة للتفكير، وهي اتجاهات بنائيّة بالإجمال لكن هناك اتجاهات أخرى أقل بنائيّة. وعلاوة على ذلك، شجعت بنية الأكاديمية الفرنسية ذاتها، المرتكزة على فرق البحث كبديل عن أقسام التدريس الرئيسية، على ابتكار اتجاهات إثنوغرافية ونظرية صغرى متنوعة. لقد كان ليفي ستراوس ودومونت مركزين رئيسيين للنشاط، لكن ينسحب ذلك أيضاً، على سبيل المثال، على المنظرين الماركسيين من أمثال موريس غودلير (Maurice Godelier) وكلود ميلاسوكس (Claude Meillassoux) (الفصل السادس).

خلاصة ختامية

تؤكد البنائيّة الشكل على حساب المضمون، وتنكر من بعض النواحي إمكانية وجود مضمون بدون شكل. وللأبنية في اللغة على أي مستوى (فونولوجي ومورفولوجي وتركيبي، على سبيل المثال) ما يمكن أن يماثلها في ثقافة أي مجال تقريباً (القرابة، الطهي، الأسطورة، على سبيل المثال). ونظراً لذلك أحدثت البنائيّة تحولاً ونقلة سهلة من لغويات دو سوسور ومدرسة براغ إلى أنثروبولوجيا ليفي ستراوس وأتباعه.

وعلى الرغم من تأثير ليفي ستراوس الهائل دائماً، تعد الأنثروبولوجيا البنائيّة اتجاهاً معقداً. وتتحدد المواقف النظرية دائما وترتسم معالمها جزئياً من خلال التركيزات أو التكثيفات القومية للاهتمام، برغم ذلك لم تكن التقاليد القومية دائماً قادرة على احتواء أفكار جيدة (أو أفكار سيئة بالفعل)، والبنائيّة طوال تاريخها، ومازالت ظاهرة عالمية وبينية (تتداخل وتشترك في تبنيها ميادين متنوعة)[23].

---

(23) أحدثت البنائية انقساماً حاداً داخل المجال الأنثروبولوجي نظراً لأن ما تسعى إلى تحقيقه أو المجال الذي تعمل فيه، يتمثل في محاولة الكشف عن البنية اللاشعورية والمبادئ العقلية المتوارية خلف المظاهر المجسدة العيانية للظواهر والموجودات الاجتماعية والثقافية. يقوض هذا المجال كلية المبادئ الإبستيمولوجيّة للنظرية والممارسة الأنثروبولوجيّة السائدة آنذاك والتي تمحورت حول دراسة البناء الظاهري ومقولات النزعة الإمبيريقية الوضعية. وقد لعبت نظريات ليفي ستراوس دوراً هاماً في بلورة معالم الأنثروبولوجيا المعاصرة وأساليبها في التحليل متجاوزة المجال الأنثروبولوجي الضيق لتصل إلى مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية ولتصل أيضاً إلى مجال الفلسفة. فهو قد وفر عبر نظرياته ومقولاته مكانة حيوية للأنثروبولوجيا في الأوساط الفلسفية. وحول أهمية ليفي ستراوس في هذا الجانب يقول كليفورد غيرتز «إن ليفي ستراوس قد حقق ما كنت أرغب في حدوثه في مجال الأنثروبولوجيا، وذلك بجعله الأنثروبولوجيا شأناً عقلياً وفلسفياً، فهو قد استطاع ربطها بالاتجاهات الفكرية العامة والسائدة في العالم. أي أنه أخرجها من الميدان الإمبيريقي الضيق». لكن برغم تأثيرها الضافي، ثار في مطلع الثمانينيات رد فعل قوى مضاد وناقد للبنائية. وهنا يستشعر النقاد أن ثمة ملمحين متداخلين ومترابطين من ملامح البنائية شكلا مصدراً لإشكاليات وعرضه لنقد عنيف: (1) إنكار أهمية ودور الذات الفاعلة القصدية في العملية الاجتماعية والثقافية. (2) إنكار تأثير التاريخ أو الحدث على البناء، إذ تنهض البنائية في دراستها للنظام الاجتماعي والقرابة، وهلمّ جراً، على إلغاء المضمون والسياق التاريخي وهو ما يترتب على إلغاء التاريخ، حيث يكشف المضمون عن بعد تاريخي، وبذلك تنبذ السياق الثقافي جانباً. ولا يكشف إلغاء المضمون عن التغير ويعوق ذلك التعرف على ديناميات المجتمع. وربما كانت البنائية في تجاهلها للتاريخ والتتابع مدفوعة برغبة في التأكيد على وجود مبادئ ثابتة خفية متعالية، غير متغيرة أو مجاوزة للتغير والتاريخ. ويقرر مايكل لاين (Michael Lane) أن البنائية قد أغفلت البعد التاريخي، وذلك عندما وضع روادها بعد الزمن على مستوى واحد مع الأبعاد الأخرى. وكان من نتائج هذه الانتقادات أن سارع المنظرون إلى تقنين وصياغة نماذج بديلة يلعب فيها الفاعلون والحوادث دوراً فعالاً. كذلك اتُّهمت البنائية من قبل نقادها بصياغة مجموعة كبيرة من الافتراضات والمقولات النظرية دون أن توضع موضع الاختبار، ومن هذه الافتراضات: (1) كل أشكال السلوك الإنساني عبارة عن شفرات أو رموز تماثل خصائص اللغات. (2) للأنساق قدرة بنائية فطرية =

قراءات إضافية

Culler's *Saussure* (1976) and Leach's *Lévi-Strauss* (1970) are good introductions to the respective ideas of Saussure and Levi-Strauss. The best source on Saussure's key ideas, however, is the *Course* itself (Saussure 1974 [1916]).

The two volumes of Jakobson's selected writings (1962, 1971) give an ideas of jakobson's influence on Levi-Strauss. Steiner's *The Prague School* (1982) is another useful source.

= تضع حدوداً تتشكل في إطارها كل أنماط الظواهر الاجتماعية والثقافية. (3) يمكن اختزال العلاقات إلى ثنائيات تضاد أو تقابل (~ & ، &). كشف نموذج التقابل أو ثنائيات التقابل عن عقم وابتسار من الناحية المنطقية، ومن شأنه أن يفرض فئات مشوشة على الواقع الاجتماعي. كذلك انتقدت البنائية لأنها تحولت من مجرد كونها منهجاً إلى نظرية متكاملة أو أيديولوجيا. ويقرر أندرو ميلنر (Andrew Milner) أن البنائية تتميز بمعاداة النزعة الإنسانية، وقد عكست تطلعاً إلى تحقيق علمية الأنثروبولوجيا رفضته النظرية ما بعد البنائية وأكدت على استحالة الكشف عن معنى ثابت محدد. وينتقد أصحاب النسبية الثقافية المعاصرون البنائية بشدة إذ يعلن جيمس بوون (J. Boon) (1982) معارضته للبنائية بقوله «أن عملية تجريد البيانات الثقافية التي تميز بناء النموذج تعوق تصوير الفكر والفعل في تعقيده وتركيبة وتغايره. ويرى كليفورد غيرتز أن البنائية تتجاهل العاطفة والشعور والوجدان. وأخيراً تخلص إديث كريزويل إلى أن البنائية – كما تصورها ليفي ستراوس – أصبحت في ذمة التاريخ. ولم تظهر الأبنية العقلية العامة في الواقع، ولم يعد هناك أحد يبحث عنها. ومع ذلك وضع ليفي ستراوس أساس أنواع أخرى من البنائية وما بعد البنائية. وحاول البعض توسيع النموذج الإرشادي البنائي وإدخال تعديلات عليه ليأخذ في اعتباره هذه الانتقادات، وتحول آخرون عن البنائية تماماً مثل أصحاب ما بعد البنائية الذين شيدوا صروحهم النظرية على أنقاض الأفكار والتصورات البنائية. لكن لا ريب أن البنائية كانت مؤثرة في الاتجاهات اللاحقة والمعاصرة، فقد مثلت دحضاً للنزعة الإمبيريقية وفكرة البناء الاجتماعي، إذ يرى ليفي ستراوس إن ليس ثمة علاقة بين البناء والواقع الإمبيريقي، ولكن هناك علاقة بين البناء والنماذج التي تبني وتقع وراءه. شكل ذلك تياراً من الارتداد عن الواقع الإمبيريقي ترك بصماته على الجيل التالي من البنائيين والبنائيين الجدد وما بعد البنائيين وما بعد الحداثيين. وفي هذا الصدد يقول رايموند فيرث متأثراً بالبنائية «إننا نهتم بالبناء الخفي لا بالمحتوى أو المضمون ونهتم بالنماذج أكثر من السلوك وبالرموز أكثر من العادات». وقد كان ذلك منطلقاً لاتجاه ما بعد الحداثة الرافض لليقين والنزعة العلمية والإمبيريقية والموضوعية. كذلك تأثرت فكرة موت الذات أو المؤلف ما بعد البنائية – ما بعد الحداثية – بتصورات ليفي ستراوس عن الأسطورة. وبذلك شكلت البنائية أبعاد وحدود ما بعد الحداثة، انظر: Ortner, S., «Theory in Anthropology Since the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 1 (1984), pp. 137-138; M. Lane, *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books, 1970); Milner Andrew, *Cultural Theory* (London: University College Press, 1994), pp. 86-87, and R. Firth, *Symbols, Public and Private* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1973), p. 165، وانظر: عبد الله عبد الرحمن يتيم، «الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستراوس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه،» **عالم الفكر**، المجلّد الخامس والعشرون، العدد الثاني (تشرين الأول/ أكتوبر، تشرين الثاني/ نوفمبر، 1996)، ص 119 (المترجم).

There are numerous biographical and analytical studies of Levi-Strauss, such as those by Boon (1973), Badcock (1975), Sperber (1985 [1982]: 64-93) and Henaff (1998 [1991]). See also *Conversations with Claude Levi-Strauss* (Levi-Strauss and Eribon 1991 [1988]), Lapointes and Lapointe's bibliography (1977), and Pouillon and Maranda's (1970) two-volume collection of papers dedicated to Levi-Strauss. the A.S.A. conference volume, *The Structural Study of Myth and Totemism* (Leach 1967), also makes interesting reading. It includes levi-strauss» famous analysis of the story of Asdiwal (a North West Coast myth recorded in four versions by Franz Boas), as well as several critiques of Levi-Strauss' work.

A readable introduction to structuralism in anthropology generally is Leach's *Culture and Communication* (1976b). For a broader understanding of structuralism through key texts, see de George and de George's *The Structuralists: From Mauss to Levi-Strauss* (1972). For references to poststructuralist and interpretivist critiques of structuralism, see chapter 9 and 10.

الفصل التاسع

ما بعد البنائيون وأنصار النسوية ومنشقون (آخرون)

يشترك ما بعد البنائيون وأنصار النسوية والمنشقون الذين يتناولهم هذا الفصل في رغبة الابتعاد عن الأفكار المفرطة في الشكلية التي جسدتها وروجت لها الوظيفية والبنائيّة، نحو فهم أشمل، وإن كان أكثر تعقيداً، للعلاقات القائمة بين الثقافة والفعل الاجتماعي. ويبدو الاهتمام المتزايد بالقوة ممثلاً بوضوح في كثرة من الأعمال كما سوف يتضح بإيجاز في سياق هذا الفصل.

تشغل ما بعد البنائيّة موقعاً غامضاً في الأنثروبولوجيا. فمن ناحية، تعد في جوهرها نقداً للتفكير البنائي يتناول بخاصة المصطلحات البنائيّة. والمقصود أن ما بعد البنائيين، الذين عملوا خارج الأنثروبولوجيا الاجتماعية (في الفلسفة، النقد الأدبي، التاريخ، وعلم الاجتماع) قد انتقدوا ليفي ستراوس وغيره من الكتاب البنائيين. وفي نفس الوقت بيّن أنصار ما بعد البنائيّة أسلوب تفسير الفعل، وتفحص القوة، وتفكيك الكاتب بوصفه مبدع الخطابات[1]. وهكذا تقارب ما بعد البنائيّة اهتمامات أصحاب

(1) تشكل تيار فكري يرى في البنائية نظرية مغرقة في اليقينية العلمية وربما الإطلاقية أيضاً. ويشمل هذا التيار الفلاسفة الجدد والنقاد من الأنثروبولوجيين ممن تأثروا كثيراً بمفكري ما بعد البنائية أو البنائية الجديدة وبتيار ما بعد الحداثة. وقد بات واضحاً أن البنائية تنكر قصدية الفاعل، وتأثير التاريخ أو الحدث على البناء. وقد شكل إنكار البنائية لهذين الجانبين إشكالات فلسفية ومنهجية دفعت الباحثين إلى صياغة نماذج جديدة في المجال والمنهج والتحليل تمتاز باحتلال الأحداث والفاعلين أدواراً أكثر إيجابية. والحقيقة أنه برغم ما وجه إلى البنائية من انتقادات عنيفة فقد لعبت دوراً هاماً في تشكيل الاتجاهات المعاصرة السائدة في الأنثروبولوجيا حيث تأثر الاتجاه البنائي عند ليفي ستراوس بالمنظور المعادي للنزعة الإنسانية، وهو المنظور الذي كان تأثيره قوياً في دعم وتأييد حركة إزاحة الذات عن المركز، والتي كانت عنصراً هاماً في التطورات النظرية المعاصرة. كذلك كان لأفكار ليفي ستراوس دوراً هاماً في بلورة فكرة «موت المؤلف» ما بعد البنائية وذلك لأن ليفي ستراوس لم يهتم مثلاً بفهم الأساطير من خلال الإشارة إلى حياة =

نظرية إبرام الصفقات السياسية، والماركسيين وأنصار النسوية وما بعد الحداثيين على حد سواء. وبمعنى فضفاض، تُعد ما بعد البنائيّة إحدى أشكال ما بعد الحداثة، مثل البنائيّة التي تعد الشكل الأولي «للحداثة المتأخرة» (Late-Modernism) في الأنثروبولوجيا (انظر الفصل العاشر).

تضرب النسوية بجذورها الرئيسية في القضايا الواقعية المتعلقة بأدوار الجنس ورمزية النوع، التي تتعارض مع القضايا النظرية الكبرى المتعلقة بهذه الأدوار وتلك الرمزية. ومع ذلك حققت النسوية خلال العشرين عاماً الأخيرة مكانة النموذج الإرشادي النظري ليس فقط في المجال الرئيسي لدراسات النوع، ولكن أيضاً وعلى نطاق واسع في الأنثروبولوجيا. وقد تحولت النسوية من اهتمام مركزي بالنساء وتبعيتهن أو خضوعهن فقط، إلى تفسير أكثر عمومية وشمولاً لعلاقات القوة والارتباطات الرمزية، والمظاهر العامة الأخرى للمجتمع، وإلى خطاب عن قضايا مثل الانعكاسية، ونوع الباحث الإثنوغرافي، ومن ثم مكان الإثنوغرافي في الدراسة الحقلية الأنثروبولوجيّة. وهكذا ترتبط النسوية أيضاً بصلات وثيقة مع جانب كبير من أجندة ما بعد الحداثة، برغم أنه ليس كل أنصار النسوية على الإطلاق يدّعون أنهم من أنصار ما بعد الحداثة، كذلك لا يدّعي كل ما بعد الحداثيين أنهم من أنصار النسوية.

غالباً يكون من السهولة البالغة إدراك الأنثروبولوجيا كعلم يحوي أفكاراً كبرى، ونماذج إرشادية متنافسة، ومدارس فكرية. وبرغم أن هذه الأفكار والنماذج والمدارس تمثل جزءاً جوهرياً من «النظرية الأنثروبولوجيّة» كما تُفهم عادة، هناك مع ذلك مكان للمنشقين. يصدق ذلك بصفة أساسية على هوامش التفكير البنائي،

= وظروف رواة الأسطورة. فقد كان يبحث عن النمط الموجود في كل الأساطير بغض النظر عن مبدعها، وفي أي الأقاليم الجغرافية ظهرت، وذلك اتجاه طوره ما بعد البنائيون بعد ذلك فيما عرف بموت المؤلف أو إزاحة الذات عن المركز. وقد فرضت البنائية البحث في البُنى والمعاني الكامنة والرموز. لذلك اهتم عدد من الأنثروبولوجيين خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من أمثال تيرنر وشنايدر وغيرتز بمقاربة مشكلات المعنى، وذلك بتأثير ليفي ستراوس ومؤثرات أخرى. وقد حاول بعض الأنثروبولوجيين إدخال تعديلات على النموذج البنائي ليأخذ في الاعتبار الانتقادات الموجهة له، في حين تحول البعض الآخر إلى اعتناق النظرية ما بعد البنائية، انظر: P. Rubel and A. Rosman, «Strucluralism and Post structural-ism,» in: Levinson David and Ember Melvin, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt and Company, 1996), p. 1269، انظر: عبد الله عبد الرحمن يتيم، «الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستراوس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه،» **عالم الفكر**، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني (تشرين الأول/ أكتوبر، تشرين الثاني/ نوفمبر 1996)، ص 140 (المترجم).

عندما حاول المفكرون أن يُحدثوا تكاملاً واندماجاً بين أفكار البناء وأفكار الفعل. وأراد فيكتور تيرنر وسير إدموند ليتش أن يؤكدان على أنهما يعملان على ترسيخ مكانة «للانتقائي المنشق» (انظر الفصل السادس)، وهو ما فعله رودني نيدهام (انظر الفصل الثامن)، ودايفد شنايدر (David Schneider)، وإيرنست غيلنِر (الفصل العاشر). ومع ذلك ففي رأيي أن غريغوري باتيسون (Gregory Bateson) وماري دوغلاس (Mary Douglas) وثيقا الصلة والأهمية الأمر الذي يفرض تناول أفكارهما. وما يشتركان فيه معاً ومع حركتي ما بعد البنائيّة والنسوية هو استعمالهم للنماذج البنائيّة (لكن الدينامية بالذات) لتفسير الفعل الاجتماعي كما يوجد متضمناً داخل الثقافة.

ما بعد البنائيّة والأنثروبولوجيا

تعد ما بعد البنائيّة، على شاكلة البنائيّة، منظوراً فرنسياً في الدرجة الأولى، يتجاوز فروع المعرفة أو الميادين المعرفية المتخصصة. ويفيد أنصارها أحياناً وبصورة مكثفة من النظرية البنائيّة[2]؛ والحقيقة أن الحد الفاصل بينهما غير واضح دائماً. وفي رأيي أن السمة الواضحة التي تتصف بها ما بعد البنائيّة تتمثل في مقاومة قبول التمييز بين الذات والموضوع الذي وجد متضمناً في التفكير البنائي، خاصة عند دو سوسور.

(2) وترفد ما بعد البنائية من مصدرين فكريين رئيسيين: **الأول** نيتشه، والآخر مارتن هايدغر، خاصة من نقدهما للحضارة الغربية، وفكرة إرادة القوة وإرادة الحقيقة وفكرة مركزية اللغة. فقد تأثر مفكروها تأثراً عميقاً بفلسفة نيتشه، خاصة برفضها «لوهم» الحقيقة والأفكار المتحجرة حول الدلالة. على سبيل المثال تأثر فوكو بنيتشه وطفق ينتقد النزعة التاريخية والنزعة الإنسانية، وندد ليوتارد، الذي كان مناضلاً يسارياً، بالاتحاد السوفيتي ورجع إلى فكر نيتشه. أما جاك ديريدا فيستلهم ويستحضر نيتشه في كتاباته باستمرار، ومن ملامح فكر نيتشه رفضه لعبادة الدولة والليبرالية السياسية، وفكرة «النظام»، إذ يعتقد أن النظام قابل للاختزال إلى مجموعة من المسلمات غير قابلة للنقاش داخل حدود ذلك النظام. ولم يكن من قبيل المصادفة أن انطلق تيار ما بعد البنائية من فرنسا، خاصة في كتابات لاكان وفوكو وديريدا، وذلك لأن المفكرين الفرنسيين، بعد الحرب العالمية الثانية، قد تأثروا بقوة بفلسفة مارتن هايدغر، التي يمكن اعتبارها قلب وجوهر الأجندة ما بعد البنائية، بصرف النظر عن نسخها المختلفة، وعن نقدها للفكر الهايدغر. وقد ارتأى هايدغر أن ما يعرفه الفلاسفة والعلماء ببساطة بأنه موضوعات للدراسة ليست هي الكيانات أو الموجودات الأساسية لخبرتنا، وأن الذات المفكرة العاقلة التي حددها فلاسفة الحداثة البارزين – ديكارت وكَنْت وهوسيرل – ليست هي المصدر المانع المتميز لفهمنا للعالم. ومن ثم فإن فهمنا النظري، المجرد، التصوري للعالم لا يعد فهماً أساسياً، ولكنه فهم مشتق من فرضيات أو مقدمات وجودية، ويعني ذلك أننا نعيش في بيئة نجابه ونقابل فيها الكثير من الأشياء والموجودات باعتبارها مفيدة براغماتياً، كذلكثمة مواقف نخبرها في سياق اتجاهات وأمزجة معينة. وبناءً على ذلك يستحيل تمثيل العلاقات بالعالم بسهولة عن طريق التوسل بأدوات تحليلية يستعملها علماء اجتماعيون خبراء وبارعون في عزل العناصر عن سياقها، انظر: Jere Paul Surber, *Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies* ([n. p.]: West View Press, 1998), pp. 185-186, and A. Duranti, *Linguistic Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 44-45 (المترجم).

وترتبط فكرة «ما بعد البنائيّة ارتباطاً وثيقاً بالناقد الأدبي جاك ديريدا، الذي تشتمل كتاباته على بعض النقد المباشر (و«التفكيك») لسوسور وليفي ستراوس (انظر على سبيل المثال: [1967] Derrida 1976). وهناك آخرون يمكن تعريفهم واعتبارهم «ما بعد بنائيين» بصورة فضفاضة، من هؤلاء الكاتب الماركسي لويس ألتوسير (L. Althusser)، والمحلل النفسي جاك لاكان (Jacques Lacan)، وعالم الاجتماع الأنثروبولوجي بيار بورديو. وأخيراً هناك الفيلسوف المؤرخ ميشال فوكو الذي مارس مع بورديو تأثيراً عميقاً على الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال العشرين عاماً المنصرمة أو ما يربو على ذلك[3].

---

(3) يشترك أنصار مابعد البنائية على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية في بعض القناعات المحورية نوجزها فيما يلي: ترفض مابعد البنائية الطموحات والتطلعات العلمية، وتؤكد على استحالة الكشف عن معنى ثابت ومحدد. ويشترك أنصارها في أسلوب التفكير المناوئ للمنهج العلمي ولفكرة الموضوعية، ولذلك لا تحتل المعرفة مكاناً بارزاً في تفكيرهم أو كتاباتهم، وبدلاً من محاولة التوصل إلى تفسيرات وشروح متشبعة ومتشابكة تتناول كافة عناصر ومكونات الظواهر أو الموضوعات التي يدرسونها نجدهم يهتمون بتوضيح وإبراز جوانب التناقض والمفارقات في تلك الظواهر والموضوعات. ويولون اهتماماً واضحاً للتاريخ، وذلك على عكس البنائية المذهب المناهض للتاريخ، بل أن مابعد البنائية قد عمدت إلى تفكيك فكرة البناء ذاتها. كذلك يرفض تيار ما بعد البنائية فكرة الحقيقة، ويؤكد على طابع المراوغة واستحالة تحديد المعنى، وعلى النصية واستحالة الهروب من الأيديولوجيا. وتؤكد ما بعد البنائية على أن كل شيء سياسي بما في ذلك التمثيل والكتابة، وترفض فكرة التمركز حول العقل (اللوغوس). وتشير إلى أن ما نطلق عليه حياة واقعية هي ذاتها نص، ومن ثم يمكن إخضاعه للتفكيك. وتتفق ما بعد البنائية مع ما بعد الحداثة في التأكيد على النسبية والتعددية الاجتماعية والثقافية، حيث يتبنى أصحاب ما بعد البنائية موقف النسبية الثقافية المتطرفة، إذ ينصب جل اهتمامهم على استنباط «المعنى» عن طريق ترجمة النصوص الثقافية من لغة الآخر إلى اللغة الإنجليزية أو إلى أي لغة أخرى من لغات الغرب، وليس ترجمتها إلى مفاهيم تحليلية يمكن استخدامها بصورة أو بطريقة عبر ثقافية. لقد تبنت مابعد البنائية مفهوماً خاصاً للغة يعتبرها نوعاً من القوة، بمعنى أن استعمالها يتضمن في الأساس نوعاً من الهيمنة والسيطرة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سجن اللغة». ويُستخدم هذا التعبير، في الغالب، لتوصيل فكرة أن الناس لا يمكنهم الخروج من سياج اللغة لمواجهة وفهم الواقع في ذاته فهماً حقيقياً وبشكل مستقل عن كافة التصورات الإنسانية المسبقة، ولكن يمكن أن يتحقق هذا الفهم فقط من خلال وسيط اللغة ومفهوماتها وتصوراتها المسبقة غير مكتملة البناء. ويضيف ما بعد البنائيون إلى هذه القضية فكرة أخرى مؤداها، أن اللغة يمكن اعتبارها وسيلة أو أداة للضبط الاجتماعي، بمعنى أن الطريقة التي ينظم من خلالها تفكير الأفراد تساعد على تحقيق أهداف الضبط والسيطرة، وكان من نتيجة ذلك أن طور أنصار ما بعد البنائية سياسات فوضوية، لا ماركسية. والبين أن ما بعد البنائية تسعى إلى تفكيك البنائية وتقويضها، وترى أنها تنضوي على الافتراضات الميتافيزيقية الغربية، ومن ثم فإن نقد البنائية وتفكيكها يساعد في نقد واسع النطاق للميتافيزيقا الغربية موضع اهتمامهم. ويسعى أنصار ما بعد البنائية، من أمثال فوكو، إلى تفكيك المفاهيم التي ساعدتنا على فهم الإنسان والبشري، على سبيل المثال تفكيك فكرة الذات. والحقيقة أن مابعد البنائية تنبذ جانباً الأفكار الشكلية للوظيفية والبنائية، وتتحول باتجاه فهم أشمل وأكثر تعقيداً وتركيباً للعلاقات بين الثقافة والفعل الاجتماعي، وباتجاه الاهتمام بقضية القوة. ويزدري النقد ما بعد البنائي فرضية بنائية رئيسية تدفع بإمكانية =

= وضع حد فاصل بين البناء الظاهري للنص وبنائه الخفي الكامن، ويحاجج بأن هذا التمييز والفصل يعيد فقط تأكيد التمييزات أو التمايزات الميتافيزيقية التقليدية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الرأي والحقيقة، بين المظهر والواقع. وتؤكد ما بعد البنائية بدلاً من ذلك على أن كل مصطلح يعتمد على الآخر، ومن ثم فإن الاختلاف المفترض بين البناء الفوقي (الظاهر) والبناء الخفي هو في ذاته نتاجاً للعب الدلالة وليس اختلافاً حقيقياً. ويقرر ما بعد البنائيون أن معنى النص لا يجب البحث عنه في أي بعد عميق أو خلف النص، ولكن في اللعب المتغير باستمرار لدلالة عناصر النص ذاتها. وهكذا فبدلاً من أن تؤكد ما بعد البنائية على أن الحقيقة كامنة «خلف النص» في ثناياه، تقرر التجاوب بين النص والقارئ. ومعروف لدينا أن ما بعد البنائيين قد انتقدوا التصور الديكارتي للذات الموحدة - الذات/ الكاتب كوعي - كمصدر وسلطة تثبت الدلالة والحقيقة، ويرون أن الذات البشرية ليس لها وعي موحد بل هي تتشكل بواسطة البنية اللغوية. وهكذا تشكك مابعد البنائية في أي مشروع للتفسير يحاول أن يؤسس لذاته باعتباره تفسيراً مطلقاً مثل الحقيقة والواقع والذات والمركز والوحدة والأصل وحتى المؤلف. وتناقش مابعد البنائية القناعات والفرضيات الآتية:

[1] **العلاقة بين الدال والمدلول**: من القناعات البنائية الأساسية والمستقاة من نظرية دو سوسور، تعريف العلامة (Sign) بأنها العلاقة بين دال ومدلول. والمدلول هو مفهوم عقلي، ويؤكد دو سوسور أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تحكمية، بمعنى أنها غير طبيعية، وبمجرد أن يستقر الارتباط بين الدال والمدلول فإن العلاقة الناتجة ينظر إليها من منظور بنائي باعتبارها وحدة مستقرة نسبياً في النسق اللغوي. على خلاف ذلك يطرح أنصار ما بعد البنائية فكرة المدلول المنزلق (Sliding Signified) (أو الدال المنزلق أيضاً)، وتقوم هذه الفكرة على أنه في الاستعمال الواقعي للغة، تكون العلاقات بين الدوال والمدلولات في تغير مستمر، تتحول وتنزلق. ومن ثم فإن الحدوث المتنوع لنفس الدال في سياقات مختلفة أو فترات تاريخية مختلفة يمكن أن يتسع أو يتغير في علاقته بالمدلولات المرتبطة به. واضح أنه في النظرية ما بعد البنائية تتقلص وتنكمش قيمة المدلول ليصبح الدال مهيمناً بمعنى أن ما بعد البنائية تتحول من المدلول إلى الدال، ويذهب جاك ديريدا إلى أبعد من ذلك حيث يعتقد أن هناك نطاقاً يتكون من دوال طافية فقط ليس لها علاقة محددة مع أي مرجع خارج اللغة إطلاقاً.

[2] ترفض ما بعد البنائية التمييز البنائي الصارم بين اللغة والكلام. وتشير الرؤية البنائية عن العلاقة المنزلقة بين الدال والمدلول، إلى أن إمكانيات المعنى بالنسبة للنسق اللغوي لا يمكن عزلها أو فصلها عن الاستعمالات الفعلية للغة التي يحدث فيها هذا التحول. واللغة أو الأنساق اللغوية أو النصوص المتولدة عنها ليست مصفوفة مغلقة من إمكانيات الدلالة. وتؤكد ما بعد البنائية على انفتاح اللغة والنصوص باعتبارها متعددة المعاني والدلالات وقابلة لتأويلات كثيرة، وتوصل كثرة من المعاني، على ذلك تعتبر النصوص واللغة فضاءات مفتوحة للعب الدلالة.

[3] **التزامن والتتابع**: تهدف ما بعد البنائية إلى إبراز الطابع المصطنع الزائف، وقصور، التمييز بين التحليل الآني المتزامن والتحليل التتبعي التاريخي.

[4] **الكتابة**: أكد دو سوسور وأصحاب البنائية على أن الكتابة هي مجرد «علامة لعلامة» (Sign of Sign) وليس للكتابة أيّ دلالة أو أهمية أصيلة في ذاتها. وكان من نتيجة ذلك اختفاء وكبت الكتابة باعتبارها موضوعاً هاماً ومحورياً في البرنامج البنائي، وذلك ما اعتبره أنصار ما بعد البنائية ملمحاً بارزاً يميز التراث الميتافيزيقي الغربي الذي حملته البنائية بين جنباتها. وكان من نتيجة تفضيل اللغة المنطوقة على اللغة المكتوبة، أو للصوت الحي على الكتابة الصامتة، التأكيد على ثبات ملامح السيكولوجيا الإنسانية أو الثقافة، وتلك رؤية ينبذها أنصار ما بعد البنائية، كذلك أدت هذه الرؤية البنائية إلى دعم تعامي البنائية، نظرياً، عن لعب =

ديريدا، ألتوسير، ولاكان

على الرغم من أهميتها المحدودة للأنثروبولوجيا المعاصرة، مقارنة بأفكار بورديو أو فوكو، كان لأفكار ديريدا وألتوسير ولاكان تأثيراً واضحاً في مجالات اهتمامهم. وفي الأنثروبولوجيا كان تأثيرهم، ولا يزال، واضحاً في النسوية والماركسيّة المتأخرة.

انفصل ديريدا (على سبيل المثال: [1967] 1978 ;[1967] 1976) عن البنائيّة في محاولة للكشف عما ارتأى أنه مغالطة يرتكبها أي تحليل يقر فكرة كلية نص معين كوحدة للتحليل[4]. ويجادل بأن أي نص ينضوي على تناقضات. فقد تحولت فكرة «الاختلاف» السوسوريّة (التي أشار إليها البنائيون بعد سوسور بلغة السمات المميزة أو التقابلات الثنائية) إلى مفهوم مركب حيث يكون المعنى «مختلفاً» (من الاختلاف (Différence)) ومرجأً (Deferred) من (Différance) [تكتب وتستعمل خطأً]، وهي لفظة جديدة ابتدعها جاك ديريدا لتعيين هذه الظاهرة). ويلفت المعنى المزدوج للفعل الفرنسي (Différer) («يختلف»، أو «يُرْجَأ ويؤجل إلى وقت لاحق»)، في رأي ديريدا، الانتباه إلى التناقض الكامن في كل تحليل آني (متزامن) للمعنى، وفي الأولوية

= الدلالة وتعدديتها، والتأكيد على ثبات المعنى وإمكانية الكشف عنه. وترفض ما بعد البنائية سلطة المؤلف وتؤكد على الانفتاح والتأويل وتعددية المعاني وإزاحة الذات بعيداً عن المركز. وعلى النقيض من البنائيين الذين روجوا للنقلة اللغوية، اختزل جاك ديريدا اللغة إلى الكتابة باعتبارها لا تمارس قهراً على موضوعاتها أو ذواتها، ونظر إلى النظم الاجتماعية باعتبارها لا شيء سوى الكتابة وهي غير قادرة على ممارسة القهر والضغط على الأفراد. يعني ذلك تفكيك اللغة والنظم الاجتماعية. وعلى النقيض من التصور البنائي يؤكد ما بعد البنائيون أن اللغة غير منظمة أو فوضوية وغير ثابتة أو غير مستقرة، ذلك أن السياقات المختلفة تمنح الكلمات معانيها المختلفة. وبذلك ينحسر البحث عن القوانين الخفية العميقة للغة والثقافة ويصير صعباً. وتبحث ما بعد البنائية عن المعنى المتضمن في الظواهر، وعن دور اللغة في السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي. انظر: A. Milner, *Cultural Theory* (London: University College Press, 1994), pp. 87 - 89, 104; J. P. Surber, *Culture and Critique* ([n. p.]: West View Press, [n. pb.]), pp. 191 - 194, and Rosman Rubel, *Structuralism and Poststructuralism* ([n. p.]: E.C.A, [n. d.]), p. 1270 (المترجم).

(4) الحقيقة أن محمولات ومضامين موقف ديريدا من بنائية ليفي ستراوس تذهب إلى أبعد من ذلك بصورة متطرفة. إذ يؤكد جاك ديريدا أن ليفي ستراوس برغم تأكيده المتواصل على أنه مراقب خارجي وأنه بعيد كل البعد عن تطبيق قيم العقلية المركزية الأوروبية على «حضارات الآخرين»؛ المختلفة جذرياً عن حضاراتنا، ينضوي موقفه على النزعة العرقية المركزية. وقد رد ليفي ستراوس على ذلك بقوله: «إن هؤلاء يرددون هذا الكلام يريدون منعنا من القيام بأية محاولة لفهم الثقافة الأخرى، وهم بالتالي يسقطون في ظلامية جديدة. ذلك أن الفهم يتطلب حداً أدنى من التماثل والتماهي» (انظر: عبد الكريم درويش، «بيار بورديو بين المادية الماركسية والروحانية الفيبرية،» **عالم الفكر**، المجلد 31، العدد 3 (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس 2003)، ص 210) (المترجم).

السوسوريّة للكلام على الكتابة. كذلك يعد انفصال وقطيعة ديريدا مع البنائيّة، من بعض النواحي، انقطاعاً عن التفكير الغربي الحديث بشكل عام، وبحثه عن تفسيرات أو تصورات كونية شاملة. والنصوص تشير ببساطة إلى نصوص أخرى، وليس إلى أي شيء أبعد من ذلك[5]. ولفكرة «التناص أو البينصية» أو العلاقات بين النصوص[6]

---

(5) تشكل هذه الفكرة جزءاً من تصور ديريدا للغة بوصفها تصنع موضوعاتها الخاصة والتي طورها إلى نظرية في المعاني. ونقطة البدء في هذه النظرية أن المعنى لا يأتي بأي حال من الأحوال عن طريق العلاقة بشيء خارج اللغة. فلا وجود «لمدلول متعال» أو من يلعب دور الإله. والعالم الذي نراه هو من خلق المعاني إذ ليس هناك من شيء غير المعاني، وهكذا طرح جاك ديريدا منظوراً تفكيكاً، وطرح فكرة الإقصاء عن المركز خاصة الابتعاد عن المركز التقليدي الذي يركز على الكتاب (السلطات) وتوقعاتهم، ومنح الفاعلين المزيد من اللعب الحر (انظر: إيان كريب، «النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس،» ترجمة محمد غلوم، **عالم المعرفة**، العدد 224 (1999)، ص 275) (المترجم).

(6) تُترجم الكلمة (Intertextuality) إلى تناص، وأحياناً أخرى تترجم إلى بينصية. وربما تكون الترجمة الأخيرة أقرب إلى المصطلح في لغته الأصلية، والذي يجزئه البعض إلى بين (Inter) ونص (Text) فيكون التعبير الأكثر دقة هو «بين – نص»، وهو في ذلك يختلف عن النصية (Textuality). ويقتضي فهم البينصية العودة إلى النصية ومعناها. لقد ارتبطت النصية بالبنائية حيث تؤكد النصية البنائية على ضرورة تحليل النص (الثقافة – المجتمع) كما هو من داخله. أي أن النص منتج مغلق، فهو ليس نهائياً يمكن تحليله وتفسيره في ضوء علاقات وحداته داخل نسقه الأصغر (النص) بعضها بالبعض، وفي ضوء علاقته كنسق بالنسق الأكبر. أما البينصية فهو مصطلح صكته لأول مرة جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، انطلاقاً من فكرة ميخائيل باختين (Bakhtin) عن الحوارية (Dialogism)، وذلك في إشارة واضحة إلى تكوين أو بناء النص من نصوص أخرى. وقد صار ما بعد البنائيون ينظرون إلى قراءة النص لا باعتباره تبادلاً بين ذات وأخرى، بين المؤلف – المصدر، والقارئ – المستقبل، ولكن باعتباره نوعاً من أداء المؤلف والقارئ لتعددية أو كثرة من الكتابات التي تتقاطع وتتفاعل على سطح النص (مثال تمثيلات المبحوثين وتمثيلات الباحث). وهكذا فالنص لا ينتهي أو ليس له نهاية، حيث يُكتب مرة ويستمر. والبينصي على ما يذهب رولان بارت ليس له قانون، ويمثل لا نهاية من تكراراته. وهو عملية لا نهائية وتراكم من أجزاء وشظايا الكتابة. ويرى ريفاتير مايكل (Riffaterre Michael) أن البينصية هي إدراك القارئ للعلاقات بين النص وكل النصوص الأخرى التي سبقت أو أعقبت هذا النص. معنى ذلك أن النص متغير ومراوغ ويفرزه الحوار بين المنتج الأول والقارئ. وبهذا تصبح البينصية الأساس الأول «للانهائية» المعنى في استراتيجية التفكيك. والنصية تقع من قلب المشروع الإثنوغرافي، في الميدان وفي الدوائر الأكاديمية الجامعية. حيث تترادف الدراسة الميدانية مع نشاط الكتابة وتدوين سياقات متنوعة للخطاب الشفاهي عن طريق الملاحظات والتسجيلات والتفسيرات الميدانية. وبذلك تعني النصية التعبير عن الخبرة والملاحظة والتأمل والتحليل في شكل مكتوب. والنصية عملية أساسية في كل مراحل البحث، وأصبحت مفهوماً هاماً في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة التي جعلت من «الكتابة» قضية محورية في الأنثروبولوجيا. إذ يقرر ما بعد الحداثيون أن ناتج البحث النهائي هو ناتج بينصي يجمع بين نصوص ومصادر مكتوبة متعددة ومتنوعة، انظر: Heath, «Intertextuality,» Quoted in: Payne Michael, *Dictionary of Cultural and Critical Theory* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), p. 259; G. E. Marcus, «Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers,» Quoted in: G. E. Marcus and J. Clifford, eds., *Writing Culture – Politics and Poetics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 264, and Davies Charlotte Aull, *Reflexive Ethnography, A Guide to Researching Selves and Othrs* (London: Routledge, 1999), p. 215, =

مضامين تتصل بالأنثروبولوجيا، خصوصاً فيما تلي مجلد **كتابة الثقافة** الشهير (1986) الذي أشرف على تحريره كليفورد وماركوس، وسوف تناله المناقشة المستفيضة في الفصل التالي. إن منهجية تفكيك النصوص عند جاك ديريدا قد أثرت كذلك في المحاولات النسوية الرامية لفهم الاختلافات الثقافية في إدراك الذكر والأنثى[7].

ومع ذلك، فمن الأعمال ذات التأثير المباشر في النسوية والأنثروبولوجيا النسوية، عمل لاكان ([1966] 1977) الذي يؤكد من بين أشياء أخرى على أهمية اللغة في تعيين الهوية، وعلى تعقد الهوية الجنسية (هوية النوع) عبر الصور المتكاملة للذكر والأنثى، والأم والطفل. وهناك فكرتان شهيرتان لديه كانتا مصدر إلهام وأحدثتا في الوقت ذاته ذعراً في الدوائر النسوية: وهما أن «المرأة غير موجودة» (من حيث أنه لا وجود لجوهر أنثوي مطلق)، وأن «المرأة ليست كلاً أو وحدة كاملة» (من حيث افتقارها إلى قضيب يرمز بدوره إلى كل ما هو ناقص في أيديولوجيا الذكر والمكانة الاجتماعية للنساء).

تقدم كتابات ألتوسير، وبخاصة كتابه **قراءة رأس المال** (*Reading Capital*) (Althusser and Balibar 1970 [1968])، مزيجاً غريباً من البنائيّة والماركسيّة. ويجادل ألتوسير محاولاً البرهنة على تمييز بين القراءة السطحية (Surface) لماركس، والقراءة الإعراضية أو العرضية (Symptomatic)، وتعتبر الأخيرة أعمق وأصدق فهماً لما يعنيه ماركس. وقد استقر الرأي على أنه عن طريق النوع الأخير من القراءة، يمكننا تحقيق رؤية أفضل لطبيعة أساليب الإنتاج. لقد كانت هذه الفكرة التحريرية هامة للأنثروبولوجيا الماركسيّة لأنها منحت الأنثروبولوجيين مجالاً أعرض للنظر في كلمات ماركس والإبقاء في الوقت ذاته على فرضية الإخلاص لأهداف كارل ماركس. وفي كتاب **من أجل ماركس** (*For Marx*) ([1965] 1969))، يأخذ ألتوسير بعين الاعتبار الطرق التي يمكّن من خلالها الخطاب والقوة أساليب الإنتاج من أن يعاد

= وانظر: عبد العزيز حمودة، «المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك،» **عالم المعرفة**، العدد 232 (نيسان/ أبريل 1998)، ص 361 – 362 (المترجم).

(7) عن تأثير جاك ديريدا واستراتيجية التفكيك في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة ومنهجية الأنثروبولوجيا، انظر بحثنا: سيد فارس، «الإشكالية المنهجية في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، نحو استراتيجيات وأساليب بحثية تجريبية جديدة،» ندوة مستقبل الأنثروبولوجيا في القرن الحادي والعشرين (8–9 أيار/ مايو 2004، معهد البحوث والدراسات الأفريقية – جامعة القاهرة) (المترجم).

إنتاجها عبر الأجيال. وفي هذا الشأن يحقق عمله مرة أخرى فائدة للأنثروبولوجيين الذين يهتمون بالعلاقات بين القرابة، والنوع، والإنتاج (انظر على سبيل المثال: Meillassoux 1972; 1981 [1975]). وربما يكون ألتوسير على الأرجح مفكراً بنائياً أكثر من كونه ما بعد بنائياً، فقد دفع ببعض الأنثروبولوجيين الماركسيين باتجاه مواجهة مع نصوص (ماركس)، وبعيداً عن الاهتمامات الليفي ستراوسيّة الكامنة لدى الماركسيين البنائيين (انظر الفصل السادس).

نظرية الممارسة عند بورديو

بيار بورديو هو أستاذ علم الاجتماع بالكوليج دو فرانس. قام في وقت مبكر من عمله، وكجزء من خدمته العسكرية، بالتدريس في الجزائر (ومن قبيل المصادفة أن ديريدا وألتوسير ولدا في الجزائر على حد سواء). وقد أدى ذلك إلى بحثه الإثنوغرافي لقبائل شعب البربر الذي يعيش في منطقة جبلية ساحلية بالجزائر. لقد أبقى بورديو طويلاً على اهتمامين بحثيين مختلفين: التربية والطبقة الاجتماعية في المجتمع الفرنسي، والقرابة وتنظيم العائلة في مجتمع القبيلة. وقد اشتمل بعض أعماله، خصوصاً في البداية، على نقد لإساءة استعمال سلطات الدولة للقوة. ومع ذلك اشتهر بورديو في الدوائر الأنثروبولوجيّة باهتمامه «بالممارسة»، كما يتضح في تعليقاته على الزواج بين أبناء العمومة المتوازية من جانب الأب، والشعائر، والدورة الموسمية. وربما تعكس اهتماماته الرئيسية المتنوعة «ممارسته» الخاصة بوصفه عالم اجتماع يدرس مجتمعه، وبوصفه أنثروبولوجياً يتناول مجتمعاً أجنبياً غريباً[8] (Reed-Donahay, 1995).

إن النصين الرئيسيين في نظرية الممارسة هما **مخطط تمهيدي لنظرية في الممارسة** ((Bourdieu 1977 [1972] (*Outline of a Theory of Practice*))، و**منطق**

---

(8) الحقيقة أن بيار بورديو واحد من أهم المفكرين الفرنسيين المعاصرين، بل لعله أهمهم على الإطلاق، وهو ينتمي إلى الجيل الذي أعقب جيل سارتر وريمون آرون وكلود ليفي ستراوس. لقد حاول بيار بورديو تجاوز البنائية وتخطيها، ذلك برغم إدراكه للقطيعة التي أحدثتها البنائية مع الإثنولوجيا الاستعمارية والعنصرية. إن ليفي ستراوس، في رأي بورديو، قد حصر عمله فقط في تحليل الأنظمة الرمزية وخصوصاً الأساطير، أي في التصورات والبُنى الفوقية. لذلك كان لزاماً على بورديو أن يذهب إلى أبعد من ذلك لكي يحلل العلاقات الاجتماعية بصفتها أنظمة متماسكة وذات دلالة. بمعنى آخر أنه نقل البنائية من مستوى التصورات والأساطير إلى مستوى الممارسات الواقعية والعلاقات الاجتماعية، أي مستوى الممارسة وإدراك الفاعل. وهنا يتحدث بورديو عن أشياء كثيرة من بينها «الوجبات الشعبية والوجبات البورجوازية، والذوق الشعبي والذوق البورجوازي، والملبس، وهلمّ جراً» (المترجم).

الممارسة (*The Logic of Practice*) (Bourdieu 1990 [1980]). والمناقشة متماثلة في النصين. إذ يتم الدفع بأن الفهم الموضوعي يهدر أو يفتقد جوهر الممارسة، التي هي فهم وإدراك فاعل بعينه[9]. والبنائيون من سوسور إلى ليفي ستراوس يركزون على مستوى النموذج، في حين يدعو بورديو إلى التركيز على مجال الأداء[10]. وبالمثل فقد نبذ تمييزات أو ثنائيات مثل النسق/ الحدث، والقاعدة (القانون)/ الارتجال، والآني (المتزامن)/ التاريخي (التتبعي)، واللغة/ الكلام، وذلك من أجل نظام جديد يرتكز على ما أطلق عليه بورديو هابيتوس (Habitus) (وهي كلمة لاتينية، تعني على نحو فضفاض، الموطن أو الوسط المعيشي (Habitat) أو «الحالة الاعتيادية [الفطرية]»، وبخاصة للجسد)[11]. ومن وجهة نظر بورديو، فإن هذا التحليل سوف يتيح

---

(9) تبلور مصطلح الممارسة خلال سبعينيات القرن الماضي بتأثير مفكرين من أمثال بيار بورديو وأنتوني غيدنز، ويشير إلى الأفعال التي تحمل قواعدها/ حدودها/ أبنيتها بداخلها. وقد تنامى هذا المصطلح للتغلب على الانقسامات بين الدراسات الجمعية الموجهة بنائياً (ليفي ستراوس، ماركس، دوركهايم)، والدراسات الموجهة عملياتياً وفردياً (فيبر، بارت). والمصطلح يضرب بجذوره العميقة في تصورات كارل ماركس، بل ويمكن الدفع بأن مصطلح (Praxis) الذي استعمله ماركس يستعمل اليوم بمعنى قريب من المعنى الذي صكّه ماركس. وفي السبعينيات والثمانينات اكتسب المصطلح المدلول أو المعنى العام للفعل، فقد بات يُدرك ويتم تصوره باعتباره ظاهرة مادية (جسدية) - اجتماعية أكثر من كونه ظاهرة اجتماعية خالصة (المترجم).

(10) انتقد بيار بورديو البنائية مؤكداً على أن دراستها للظواهر تجعل من المستحيل الكشف عن أو فهم معنى الممارسة. وقد اهتم بتحويل وجهة العلم الاجتماعي بعيداً عن التأكيد على القوانين والقواعد والمبادئ العامة باتجاه التأكيد على نظرية الممارسة والفعل (المترجم)، انظر: M. Auge, *The Anthropological Circle – Symbol, Function, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 46.

(11) ترتكز نظرية الممارسة عند بيار بورديو على فكرة الهابيتوس، وتشير إلى مبدأ توحدي يوفر تصوراً غير موضوعي للعلم الاجتماعي، ويحاول تجنب التوافق الرتيب، والتغلغل فيما وراء تشظي الخبرة، ويتحول إلى الممارسة بميادينها المتنوعة كالعام والخاص والأسرة، والتراث المهني والثقافي والاقتصادي. ويتحدد هدف بورديو في درس الروابط القائمة بين ممارسات نفس الفاعل في ميادين مختلفة، وفهم الثقل النسبي للممارسة المحددة (سواء اقتصادية أو ثقافية أو منزلية) في إنتاج هوية الفاعل الاجتماعي. ويسهم مفهوم الهابيتوس في تفسير العمليات الصغرى للأداء الوظيفي الاجتماعي. ويوجد الهابيتوس في الممارسة وينسب إليه بورديو دوراً فعالاً، وهو ليس بناءً مُشكِلاً (Structuring) ينظم الممارسات وإدراكها، ولكنه أيضاً بناء متشكل أو منبني: مبدأ للتقسيم إلى فئات منطقية تنظم إدراك العالم الاجتماعي الذي يعد في ذاته نتاجاً لاستدماج التقسيم إلى فئات. وتنتج الظروف المرتبط بأوضاع وجودية معينة، والأبنية التكوينية التي تشكل نمطاً معيناً للبيئة (مثل الظروف المادية للوجود المميزة لوضع الطبقة)، الهابيتوس. وبهذا المعنى يمثل الهابيتوس أنساقاً للميول والاستعدادات الراسخة والقابلة للتحول، أبنية متشكلة (منبنية) تؤدي وظيفة كأبنية مُشكِلة، أي باعتبارها مبادئ لتوليد وصوغ الممارسات والتمثيلات التي يمكن أن تنظم على نحو موضوعي، وتكون منتظمة دون أن تكون نتاجاً لتأثيرات قواعد معينة. والممارسات التي تتولد عن الهابيتوس بوصفه «مبدأ توليد استراتيجية» تمكن الفاعلين من التوافق مع مواقف معينة يصعب التنبؤ بها =

للأنثروبولوجي فهم طبيعة القوة، ورأس المال الرمزي، و«هدية» مارسيل موس، وأكثر من ذلك.

وقد عارض بورديو بصورة أساسية فكرة البناء الاستاتيكية. وبشكل حسم يقبع الهابيتوس فيما بين الموضوعي والذاتي، وكذلك بين الجمعي والفردي. وهو محدد ثقافياً، بيد أن موضعه هو عقل الفرد. والهابيتوس هو نوع من بناء الفعل الاجتماعي يقوم به فاعلون أكفاء من الناحية الثقافية. ويماثل فكرة نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) (1965: 3-9) عن «القدرة» اللغوية[12] (L. Competence)، وهي فكرة تقضي بأن المتحدث ابن اللغة يمتلك في داخل عقله أو عقلها نموذجاً حدسياً يولد «الأداء» في فعل الكلام. وبدلًا من النظم الاجتماعية، فإن الهابيتوس يتألف من نزعات أو ميول (Dispositions)، يعرف أفراد ثقافة معينة بالحدس كيفية التعامل معها أو معالجتها. ذلك أن الأفراد يضعون خيارات فيما يتعلق بأي من النزعات أو

= ودائمة التغير. الهابيتوس إذن مبدأ توليدي لارتجالات منظمة، ينتج الممارسات التي تميل إلى إعادة إنتاج الانتظامات المتأصلة في الظروف الموضوعية التي تُلابس إنتاج مبدأها التوليدي. ويشير إلى نتاج الخبرة الثقافية المستدمجة، وذلك من منطلق أنه مجموعة من الميول والاستعدادات لسلوكيات معينة، يتم غرسها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. لقد طرح بيار بورديو هذه الفكرة لتفسير الطريقة التي يمتلك من خلالها الأفراد في كل مكان إدراكاً لكيفية السلوك، ومن ثم يسلمون بأن أفكارهم وممارساتهم صحيحة وبأنه الطريقة المثلى للوجود في العالم. و يتشكل الهابيتوس عن طريق خبرات الشخص، والتعلم من المدركات الحسية الواضحة والتدريبات البنائية (كالألعاب). ومع ذلك يؤكد بورديو بقوة على التدريب عن طريق التآلف البسيط مع الأنماط المنتظمة للارتباطات الحادثة في الحياة اليومية. وهكذا يتشكل الهابيتوس عن طريق موضوعات أو أشياء وممارسات تقع في البيئات العامة للثقافة، أي أنه ينبني من التفاعل بين العالمين الداخلي والخارجي. وهكذا نجحت نظرية بورديو في إسقاط التمييز والفصل بين العقل والجسد. وقد مثلت رد فعل مضاد لبعض الجوانب المحددة في البنائية، وبرغم أن بورديو قد استخدم أسلوب ليفي ستراوس في دراسته للتنظيم الاجتماعي لأربع جماعات اجتماعية جزائرية أو أربع ثقافات فرعية، فإنه يرى أن البناء الاجتماعي إبداع أو خلق إنساني حتى وإن كان المبحوثون غير واعين بهذا البناء. ويرى بورديو أن سلوك الفاعلين هو نتاج للهابيتوس أو عملية التنشئة الاجتماعية التي بواسطتها تتم عملية غرس أساليب التفكير السائدة في مجتمع معين في أفراد هذا المجتمع ويتولد عن هذه العملية «ميول» إلى السلوك بطريقة معينة، انظر: Pinto Louis, «Theory in Practice,» Quoted in: R. Schusteman, ed., *Bourdieu: A Critical Reader* (London: Blackwell, 1999), p. 100; Margolis Joseph, «Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice,» Quoted in: Schusteman, ed., *Bourdieu: A Critical Reader*, pp. 67, 76; Pierre Bourdieu, *Outline of A theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 72 - 78, and C. Strauss and N. Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 45 (المترجم).

(12) تتصل القدرة اللغوية بالنظام الكامن من القواعد أو المعايير التي تتحكم في السلوك اللغوي المتحقق وتوجيهه، أو المعرفة المضمنة التي ينطوي عليها المتكلمون داخل النسق اللغوي (انظر: إديث كريزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور ([د. م.]: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 375) (المترجم).

الميول يتعين عليهم اتباعها ومتى يكون ذلك، وذلك وفقاً لفهمهم لتلك الميول داخل نطاق الهابيتوس ووفقاً لمكانهم في نسق الحوادث.

ويعرف بورديو الهابيتوس، على نحول متباين، بأنه «مبدأ توليدي متحقق بمتانة، يتألف من ارتجالات منظمة» (78 :1977) أو نسق من الميول المتشكلة والمُشكِلة... موجه دائماً لتحقيق وظائف عملية» (52 :1990). ويقول إن تلك الأنساق تؤدي وظيفة:

«كمبادئ توليد وتشكيل الممارسات والتمثيل الذي يمكن أن يكون «منتظماً» و«متناسقاً» على نحو موضوعي هادف دون أن يكون بأي حال من الأحوال نتاجاً للطاعة والإذعان للقواعد، بما يعني أن الممارسات والتمثيل متوافق بموضوعية مع أهدافه دون افتراض وجود توجيه واعٍ وشعوري لتحقيق غايات معينة أو سيطرة واضحة على العمليات الضرورية لتحقّيق هذه الأهداف، معنى ذلك أن الممارسات والتمثيل أشياء منسقة بصورة جمعية بدون أن تكون نتاجاً لفعل التنسيق الذي يصدر عن شخص موجِه ما (Bourdieu 1977: 72; 1990: 53).

لقد انصب اهتمام بورديو على إبعاد دفة العلم الاجتماعي عن التأكيد على القواعد، باتجاه نظرية الممارسة. ومع ذلك يبقى البناء قابعاً هناك، وهو ليس بدرجة كبيرة بناءً مُقيداً قاهراً، ولكنه بناء مساعد (من يعرفون كيفية استخدامه)، أنه بناء اختيار.

ومع ذلك لا تتاح للأفراد جميعاً فرصة متساوية للوصول إلى عمليات صنع القرار. وفي هذا المجال تبرز إشكالية القوة. وتقضي نظرية بورديو عن القوة، والمتضمنة في نظريته عن الممارسة، بأن الأفراد القادرين على فرض «تصنيفهم العملي» للعالم على أفراد آخرين، يستحوذون على القوة (انظر على سبيل المثال: Bourdieu 1977: 159-97). ربما يتحقق ذلك عن طريق تعليم الصغار والناشئة، أو عن طريق الهيمنة الثقافية، أو عن طريق «العنف الرمزي» كائتمان الخدم (موظف الحكومة) على ملكية شخص معين (بتلك الوسيلة تُغرس فيهم قيم المرء الخاصة)، على سبيل المثال. برغم ذلك يُنتقد بورديو لقصوره عن تقدير الوعي الفردي. وقد ارتأت جين كوماروف (Jean Comaroff) (1985: 5) أن فاعلي بورديو «بدوا مدفوعين بالقدر لإعادة إنتاج عالمهم بدون عقل، ولم تترك تناقضاته أي أثر على وعيهم – على الأقل، حتى تلوح أزمة في الأفق (في شكل احتكاك ثقافي أو نشوء خلاف أو نزاع طبقي) تثير عملية صراع علني صريح».

وعلى الرغم من هذه الانتقادات، أصبح بورديو واحداً من أبرز الشخصيات التي تحظى بإشادة عريضة وإعجاب في ميداننا الأكاديمي. والحقيقة أن كوماروف ذاتها، في تناولها التفاعل بين الحدث، والثقافة، والبناء، والتحول، والوعي، قد بدت وكأنها تبني على نقاط قوة بورديو وتستفيد منها، بنفس قدر سعيها إلى الكشف عن مواطن ضعفه. وعملياً يهدف كافة الباحثين الميدانيين المعاصرين إلى المزاوجة بين القواعد المنهجية المالينوفسكية أو البواسيّة التي يرتكزون عليها (الملاحظة بالمشاركة، واستعمال اللغة المحلية، والبحث عن ارتباطات، وجمع التفصيلات على امتداد فترة طويلة) من ناحية، والبحث عن الهابيتوس الذي يمكن أن يفسر أفعال الإخباريين قيد البحث، من ناحية أخرى. لقد نجح بورديو من بعض النواحي حيث أخفق الماركسيون. إذ حوّل الدراسات الأنثروبولوجيّة إجمالاً نحو الاهتمام بالممارسة، واحتفظ في الوقت ذاته باعتراف ضمني بالتنوع الثقافي باعتباره يجسد أحد جواهر الظرف الإنساني على أقل تقدير[13].

كان ميشال فوكو أستاذ تاريخ أنساق التفكير بالكوليج دو فرانس. وقد كتب بغزارة عن تاريخ الطب (خصوصاً الطب النفسي)، والبانولوجيا[14] (Penology)، والجنسية (Sexuality). وجادل فوكو بإصرار معارضاً اتجاه بنائي مباشر[15]، وذلك

---

(13) وتتمثل الإضافة التي قدمها بورديو في اهتمامه بقضية الانعكاسية ورؤيته التي مؤداها أن الباحث أو المراقب العلمي عندما يعمد إلى تشييء البناء (ويحوله إلى موضوع)، وكذا الاستراتيجية، فإنه بذلك يضع الفاعلين في إطار ليس من صنعهم، إطار يصوغه المراقب. لقد بحث بورديو عن منهج ومنطق للممارسة يمكن من خلاله رصد ودرس السلوك ومعانيه بشكل يجسد ويعكس وجهة نظر المبحوث وليس الباحث الملاحظ. ويرى النقاد أن هذه الأفكار لا تزيح أفكار البنائية أو تنبذها جانباً وإنما تمثل إثراءً للإطار البنائي الكلاسيكي. انظر: P. Rubel and A. Rosman, «Strucluralism and Post structuralism,» in: Levinson David and Ember Melvin, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt and Company, 1996), p. 1270 (المترجم).

(14) علم دراسة العقاب الذي يستتبع ارتكاب الجريمة، ويهتم بدراسة إدارة السجون. ويعتبر فرعاً من علم الجريمة (المترجم).

(15) وتتجلى في أعماله الاختلافات بين البنائية وما بعد البنائية، خاصة في نظريته عن المعرفة والقوة. ويركز فوكو على ظهور النظم (المؤسسات الحديثة ومعانيها كما تتكشف من خلال الخطاب المرتبط بهذه النظم). وعلى شاكلة بارت ولاكان ركز فوكو على اللغة، بيد أنه استخدم مناهج ومفاهيم علم اللغة البنائي، يتضح ذلك في تحليلاته للمهن الطبية، على سبيل المثال من منطلق إيمانه بفكرة البناء الفوقي والبناء التحتي (الخفي) يبحث فوكو عن المعاني الخفية ليس فقط في المؤسسات الطبية ولكن أيضاً في المؤسسات العقابية والملاجئ ومستشفيات الأمراض العقلية. انظر: G. Ritzer, *Modern Sociological Theory* ([n. p.]: Mc Graw Hill, inc., 1996), p. 462; P. Rubel and A. Rosman, «The Past and Future of An- = thropology,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 50, no. 4 (Winter 1994), and

برغم تغير اهتمامه النظري خلال مساره العلمي. وفي الستينيات أكد فوكو على غياب النظام خلال التاريخ، ونادى بأهمية ودلالة الأولوية السوسوريّة للكلام على اللغة (على سبيل المثال: [1969] Foucault 1973 [1966]; 1974). بتعبير آخر، ليست الأبنية سابقة الوجود، كما أن الخطاب لا بدّ وأن يكون أسمى وأعلى من النحو الثقافي. الأكثر من ذلك أن النظام يخلقه ويبدعه المؤرخ أو العالم الاجتماعي الذي يكتب عن حدث معين، وليس الفاعل في زمان ومكان معينين.

وخلال العقد التالي، صار فوكو يركز على الطرق التي عن طريقها تترابط القوة مع المعرفة[16] (على سبيل المثال: [1975] 1977). والقوة ليست شيئاً يُمتلك، ولكنها بالأحرى قدرة على التأثير في نسق معين: بتعبير آخر لا الأبنية الاجتماعية ولا الأبنية الرمزية، تؤخذ كمسلمات لا تخضع للمساءلة؛ كذلك ينبغي ألا يُنظر إليها باعتبارها صيغاً أو مخططات معرفية[17] (Schemata) متفق عليها ثقافياً يدركها كل فرد من أفراد

P. Rubel and A. Rosman, «Struclturalism and Post structuralism,» in: Levinson David and = Ember Melvin, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt and Company, 1996), p. 170 (المترجم).

(16) يتحدث فوكو عن عالم خارجي، عن نظام خارج الخطاب، يتمثل في البنية المؤسسية التي ينبثق عنها الخطاب، وتكون هي تجسيداً لذلك الخطاب. إن الخطاب والمؤسسات أو النظم مثبتة بعلاقات القوة الكامنة فيهما. واهتداءً بنيتشه قلب فوكو رأساً على عقب النظرة الدارجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة: فلئن كنا اعتدنا على اعتبار المعرفة أداة تمنحنا القوة لفعل أشياء لم يكن باستطاعتنا القيام بها من دونها، فإن فوكو يرى أن المعرفة هي في ذاتها قوة نمارسها على الآخرين لتحديد الآخرين، أي أن القوة ما عادت أداة للتحرير وأضحت أداة للاستعباد، وبناءً على ذلك أوضح في مؤلفه **تاريخ الحياة الجنسية** أن هناك قواعد للخطاب تتحكم في الأقوال ومن يمتلك المعرفة يمتلك القوة. وفكر ما بعد البنائية عند فوكو يتجه إلى حالة اللانظام أو على الأصح يتطور باتجاه التركيز على الواقع والطبيعة المتغيرة وعلى تعددية الأنظمة (انظر: إيان كريب، «النظرية البنائية من بارسونز إلى هابرماس،» **عالم المعرفة**، ص 278) (المترجم).

(17) الصيغ أو المخططات المعرفيّة، يعتبر أكثر المفهومات استعمالاً للتعبير عن بني المعرفة، ويشار إليها أحياناً بوصفها «أطراً»، أو «مشاهد»، أو «سيناريوهات»، أو «نصوصاً» (Scripts)، أو «نمطاً منظماً»، أو «شبكات بنائية فعالة»، أو «حزم تنظيم الذاكرة». والصيغة المعرفيّة هي تنظيم المعرفة الذي يشكل عالماً مبسطاً يستخدمه الفرد في التفكير، وهي أبنية المعرفة المشتقة ثقافياً والتي تيسر عمله الفهم والإدراك والاستدلال. والصيغة المعرفيّة ليست صورة داخل العقل ولكنها بناء معرفي تصنع من خلالها التأويلات والتفسيرات عن العالم. وهي تجريدات تصورية تتوسط بين المنبهات التي تستقبلها أعضاء الحواس، والاستجابات السلوكية. وتعتبر هذه التجريدات أساساً للمعالجة الإنسانية للمعلومات التي تقوم على الإدراك والفهم والتصنيف والتمييز والتذكر وحل المشكلات واتخاذ القرار. وتتميز الصيغ المعرفيّة بأنها مستقلة وأوتوماتيكية ولا شعورية وغير قصدية (Non-purposive) وغير انعكاسية. وتتميز الفكرة العامة للصيغ المعرفيّة بوجود ثلاث خصائص رئيسية تنهض على أساس أن أبنية المعرفة، هي تنظيمات للمعرفة تقوم بـ (1) تبسيط الخبرة، (2) تيسير عملية الاستدلال، (3) تحريك وتحفيز الأهداف. كذلك تتميز أبنية =

المجتمع بنفس الطريقة. ومن الأفكار ذات الصلة في هذا السياق فكرة «الخطاب». وبينما تضمنت كلمة «خطاب» عادة في علم اللغة معنى الكلام «المتواصل» (على سبيل المثال، ما قد يشبه فقرة أو جزء مطول في الكتابة)، نجد أن استعمال فوكو قد وسع الحدود الدلالية ومعنى الكلمة. ومن ثم، تمثل الكلمة مفهوماً يشمل الطريقة التي يتحدث ويكتب بها الناس عن شيء ما، أو جسد المعرفة المتضمنة، أو استعمال تلك المعرفة، وذلك كما في بناءات القوة التي كانت محور اهتمام فوكو الغالب.

تعد القوة بؤرة اهتمام قوية ومتنامية في الأنثروبولوجيا، وتأثير فوكو في هذا المجال عميق للغاية. وصارت فكرته عن خطابات القوة قابلة للتطبيق في النظرية النسوية، كما كان تأثيرها هائلاً في دراسات الهيمنة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية للغرب على العالمين الثالث والرابع (انظر على سبيل المثال: Cheater 1999). ويعبر بروس نوفت (Bruce Knauft) عن ذلك بقوله: «يتمثل الاتجاه السائد في الأنثروبولوجيا في استحضار واستلهام فوكو بوصفه ناقداً موثوقاً ومفيداً بطرق مختلفة للهيمنة الإبستيمولوجية الغربية» (Knauft 1996: 143). وقد لامست أفكار فوكو وتراً خصوصاً لدى أمثال جيمس كليفورد وجورج ماركوس وآخرين ممن كانوا جزءاً من ظاهرة «كتابة الثقافة» أو تأثروا بها. وكما هو الحال في التأثير الذي أحدثه بورديو، نجح تأثير فوكو في تحويل وتغيير اتجاه الأنثروبولوجيا في كل من اهتمامات الدراسة الحقلية والتحليل النظري التجريدي.

النسوية في الأنثروبولوجيا

يهتم النقد النسوي بعلاقات النوع في مجتمعات معينة، وكذلك فكرة النوع باعتباره مبدأً بنائياً في المجتمع الإنساني عموماً (H. L. Moore 1988: viii). لكن بينما قد تعتبر علاقات النوع قضية واقعية بصفة أساسية، فإن فكرة النوع باعتباره مبدأً بنائياً قضية نظرية، ومن ثم تستحق نفس المعالجة التي تحظى بها الماركسيّة أو ما بعد

= المعرفة التي تؤلف الصيغة المعرفيّة بأنها غير متناقضة. ومن خصائص الصيغ المعرفيّة أنها تسمح بوجود مدى من الإمكانات مثل القوالب المرنة (المترجم)، انظر: Casson Ronald W., «Schemata in Cognitive Anthropology,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 12 (1983), p. 429; Keller Janet Dixon, «Schwartz for Schemata,» Quoted in: Schwartz T. [et al.], eds., *New Directions in Psychological Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 59, and R. G. D'Andrade, «Cognitive Anthropology,» Quoted in: T. Schwartz et al., eds., *New Directions in Psychological Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 25.

البنائيّة، أو ما بعد الحداثة، على سبيل المثال – وجميعها منظورات ترتبط بالنسوية في الأنثروبولوجيا بصلات وثيقة.

من دراسات النوع إلى الأنثروبولوجيا النسوية[18]

في مقاربتها المسحية الرائعة للأنثروبولوجيا النسوية، ذهبت هنريتا موور (Henrietta Moore) (على سبيل المثال: 1988) إلى أبعد مدى في بيان أنه برغم أن القوة الدافعة للأنثروبولوجيا النسوية ربما كانت ولاتزال تجاهل النساء بوصفهن موضوعات للدراسة الإثنوغرافية، فإن القضية الحقيقية في رأيها هي قضية تمثيل بالدرجة الأولى. فلردح من الزمن كان يتم تمثيل النساء باعتبارهن «خفيضات الصوت» (على حد تعبير إدوين أردينر (Edwin Ardener))، ودنيويات (دنسات) (Profane)، وموضوعات للتبادل الزواجي، وهلمّ جراً، وليس باعتبارهن فاعلات رئيسات في مركز الحياة الاجتماعية.

والحقيقة أن الباحثات الأنثروبولوجيات كن ومازلن حاضرات منذ مطلع القرن العشرين[19]، لكن خلال معظم هذا القرن أجرين دراسات حقلية على شاكلة «الذكور الشرفيين» في مجتمعات صغيرة. وتدريجياً تشكلت داخل الأنثروبولوجيا معرفة وإدراك لأهمية الإناث في المجتمع، كما أجرت الباحثات الإثنوغرافيات دراسات إثنوغرافية لوصف أدوار الإناث في أنشطة مثل الإعاشة وشعائر (النساء). وخلال مطلع السبعينيات، صار ثمة إدراك عريض واعتراف بالتحيز للذكور (التحيز النوعي): ويشمل ذلك التحيزات الماثلة في الثقافات قيد الدراسة، وفي الأنثروبولوجيا ذاتها، وكذلك في الثقافة الغربية على وجه العموم (H. L. Moore 1988: 1-2).

(18) تشترك الأنثروبولوجيا النسوية وميدان دراسات النوع في جانب كبير من موضوع دراستهما، بيد أنهما تمثلان اتجاهين مختلفين نوعاً. وقد كتبت هنريتا مور «أن أنثروبولوجيا النوع تهتم بدراسة النوع (Gen-der)، والهوية وتكوينها الثقافي، في حين تكترث الأنثروبولوجيا النسوية بدراسة النوع باعتباره مبدأ الحياة الاجتماعية الإنسانية. وخلال العقدين الأخيرين تحول الأنثروبولوجيّون المهتمون بدراسة النوع بعيداً عن دراسات النوع إلى التأكيد على موقع المرأة باعتبارها إثنوغرافي وإخبارية أو موضوعاً للدراسة. وفي منتصف الثمانينيات ظهر اهتمام «بالانعكاسي» أبرزته الدراسات التي تتناول الجماعات المقهورة وتمنحها صوتاً وسلطة على عوالمها (المترجم).

(19) الحقيقة أن تطور الحركة النسوية في الأنثروبولوجيا لا يعد من وجهة نظر البعض تطوراً منطقياً ذلك أن هذه الحركة تنطلق من مقولة التحيز النوعي للذكر في النظرية والممارسة [إذ يدعي النقد النسوي أن النظرية الأنثروبولوجيّة صيغت من منظور الرجل الغربي الذي ينتمي للطبقة الوسطى، وصارت بمثابة فرض للقوة على النساء]. وهي مقولة مغلوطة تتعامى عن حقيقة أن الأنثروبولوجيا قد ضمت عدداً من الممارسات الأنثروبولوجيات البارزات من أمثال مارغريت ميد وروث بينيدكت (المترجم).

لقد حمل الأنثروبولوجيّون أصحاب اتجاه النسوية على عاتقهم مهمة تفكيك تلك الصور المتنوعة التي يتخذها التحيز للذكور. وهكذا نمت الأنثروبولوجيا النسوية من داخل «أنثروبولوجيا المرأة»، ويتمثل الاختلاف الحاسم في أن فرضية علاقات النوع، وليس مجرد ما تفعله النساء، تقع في مركز المشروع النسوي (انظر: H. L. Moore 1988: 186-98). أو على حد تعبير moore: «صاغت الأنثروبولوجيا النسوية قضاياها النظرية حول الكيفية التي بمقتضاها تتم الخبرة بالاقتصاد، والقرابة، والشعيرة، وكيف تتشكل وتنتظم جميعها عن طريق النوع، وذلك بدلاً من التساؤل عن الكيفية التي تتم بمقتضاها الخبرة بالنوع وكيف يتشكل النوع بواسطة الثقافة»[20] (1988: 9).

لقد كان أحد الشخصيات الرئيسية في التطور المبكر للأنثروبولوجيا النسوية رجلاً. فقد حاجج إدوين أردينر (1989 [1975]: 127-33) بأن الجماعات المسيطرة

---

(20) لا ريب في أن الأنثروبولوجيا النسوية وحدة إشكالية، يراها البعض تجسيداً لتناقض وتضارب المصطلحات، وينظر إليها البعض الآخر بوصفها تحدياً للأنثروبولوجيا. وتقرر مارلين ستراثيرن (1988) أن الأنثروبولوجيا النسوية تفرض إمكانية التصارع مع وصف الأنثروبولوجيا لذاتها بأنها علم شامل لدراسة الثقافة والمجتمع. وتركز الأنثروبولوجيا النسوية على تحيز الباحثين الغربيين في رصدهم للاختلافات والتشابهات عبر الثقافية. وقد رصد أصحاب الأنثروبولوجيا النسوية بعض إخفاقات الأنثروبولوجيا في استجلاء وتعمق الخبرة الإنسانية بصورة متكاملة، وذلك لأن الأنثروبولوجيا - في رأيهم - قد تجاهلت النساء والنوع باعتبارهما بعدين هامين من أبعاد الحياة الاجتماعية. وجاءت انطلاقة الأنثروبولوجيا النسوية كميدان فرعي داخل الأنثروبولوجيا الثقافية في منتصف السبعينيات مع نشر كتاب روزالدو ولامفير (*Woman, Culture and Society*) (1974) وكتاب ريتر (Reiter) (*Toward an Anthropology of Woman*) (1975). وركزت على التحيز النوعي في الأنثروبولوجيا، وكان من أهم موضوعات الثمانينيات التركيب الثقافي للاختلافات في النوع والجسد. والنسوية في جوهرها موقف نقدي يركز على تأثير الهيراركية والقوة على حياة النساء في ثقافتنا والثقافات الأخرى، ويلفت الانتباه إلى قضية تهميش أصوت البعض وحرمان البعض من القوة، وإلى تحيز المنظورات الشاملة أو السرديات الكبرى. والحقيقة أن الدراسات النسوية تواجه المعضلات التي واجهت ميادين العلم الاجتماعي الأخرى، وهي المعضلات التي فرضتها التصورات الحديثة للنظرية والحقيقة. إذ ترفض تصورات التنوير الحديثة للحقيقة لأنها مستقاة من منظور الذكر الذي يُوصف بأنه منظور تنافسي وعقلاني لا عاطفي ولا يتسم بالاهتمام والرعاية والحدسية . وتميز ستراثيرن بين الأنثروبولوجيا النسوية كميدان فرعي من ميادين الأنثروبولوجيا يسهم في تقدم الأنثروبولوجيا وتطورها، والنسوية الأنثروبولوجيا التي تهدف إلى بناء مجتمع أو جماعة نسوية تختلف وتتعارض أهدافها ومقولاتها مع الأنثروبولوجيا ويكون فيها الاختلاف والصراع - بوصفهما ظرفين أو شرطين تاريخيين للهوية والمعرفة - بمثابة المصطلحات المعتمدة أو الثابتة وليس العلم والتناغم (المترجم)، انظر: Harvey Penelope, «Feminism and Anthropology,» Quoted in: Jackson Stevi and Jones Jakie, eds., *Contemporary Feminist Theories* (Edinburgh: Edinburgh University Press,1988), p. 73, and Lamphere Louise, «Feminist Anthropology,» Quoted in: D. Levinson and M. Ember, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt, 1996), pp. 488, 491.

في المجتمع تحافظ على الهيمنة والسيطرة على التعبير. لذلك ظلت «الجماعات الصامتة»، كما أطلق عليها، في صمت نسبي. والنساء تمثلن تلك الجماعات في أي مجتمع، سواء من الناحية العددية أو من أي ناحية أخرى. وحتى في الأماكن التي يكون فيها للنساء صوت بشكل حرفي، يُقمع ويُكبح تعبيرهم على أساس حقيقة أنهن لا تتحدثن نفس «اللغة» التي تتحدثها الجماعة المسيطرة: إذ تمتلك النساء والرجال رؤى مختلفة للعالم. وإضافة إلى ذلك يطرح أردينر فكرة أن الأنثروبولوجيا ذاتها يسيطر عليها الذكور، حتى وإن كان لذلك ما يبرره من أسباب مهذبة بارعة. والأنثروبولوجيّون إما أن جميعهم ذكور أو (في حالة الأنثروبولوجيات الإناث) تلقوا تدريباً في مجال معرفي متحيز للذكر، وهو المجال الذي يعد في حد ذاته نتاجاً لثقافة ذكورية[21].

ويعيّن الكتاب النسويون في الأنثروبولوجيا النسوية المشكلات التي يخلقها تفضيل النساء كإثنوغرافيات يبحثن النساء (انظر على سبيل المثال: Milton 1979; Strathern 1981, 1987a). وقد قامت موور (10-5 :1988) بتحليل هذه المشكلات، وقد صنفتها إلى ثلاثة أنواع: العزل (Ghettoization) وافتراض وجود «امرأة عالمية»، والتمركز حول السلالة أو العنصرية. تنشأ المجموعة الأولى من المشكلات من فكرة أنثروبولوجيا المرأة باعتبارها ميداناً فرعياً تقريباً. وتعد في رأي موور نقداً للأنثروبولوجيا ككل. ومنظوراً نظرياً شاملاً، وليس فرعاً متخصصاً من فروع الأنثروبولوجيا.

---

(21) وتذرعاً بهذه المبررات، تؤكد الأنثروبولوجيا النسوية على «الحوار»؛ وهو القيمة الموجهة لأصحاب الكتابة الإثنوغرافية التجريبية التي تهدف إلى خلق علاقة مع الآخر وتقديم تفسير مشترك ونص مشترك أيضاً وتناقش قضية الهيمنة: هيمنة الذكور على الإناث، كما تؤكد على الانفتاح لتطوير إمكانيات المشاركة والفهم المتبادل. وتصر على تغيير وتعديل الخطاب الأنثروبولوجي ككل، وليس مجرد تطوير نموذج إرشادي جديد. والأنثروبولوجيا النسوية تؤكد ليس على مجرد تأمل الاختلافات الأساسية، علاقات القوة والسيطرة، والهيراركية، ولكنها تسعى إلى توضيح هوية جماعية على أساس من الصراع والانفصال والعداء والتنافر. وفي الإطار ذاته كشف النقد ما بعد الحداثي عن كثرة من الثقوب في ثوب المعرفة الأنثروبولوجيّة، وعن أن الدراسة الإثنوغرافية كيان من الأخطاء والإقصاء والتحيز. فقد كانت الخبرة النسوية مستثناة بصورة واضحة من التقارير والدراسات الإثنوغرافية. وهكذا جعلت الأنثروبولوجيا النسوية من «النوع» مفتاحاً «لتعريف وتحديد الذات»، ومنحت صوتاً للفئات الصامتة خاصة النساء، وذلك بقصد تحقيق نوع من التوازن الإثنوغرافي لتصحيح أخطاء الماضي، وتقديم منظور حيوي متجدد للثقافات الأخرى (المترجم)، انظر: Lamphere Louise, «Feminist Anthropology,» Quoted in: D. Levinson and M. Ember, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt, 1996), p. 255, and A. Kuper, «Culture, Identity and the Project of A Cosmopolitan Anthropology,» *Man*, vol. 29, no. 3 (sep. 1999), p. 538.

وترتبط مجموعة moore الثانية بفرضية خاطئة مؤداها أن النساء متشابهات في كل مكان، وكأن الاختلاف البيولوجي ذاته كافياً لخلق اختلافات ثقافية عامة بين الرجال والنساء. وترى موور أن الفئة: «امرأة» بحاجة لتفحص أكثر حذراً ودقة مما نالته، وأن الحقيقة المجردة التي تقرر أن الباحثة الإثنوغرافية ومبحوثها ربما تكونان امرأتين ليست كافية لافتراض أنهما تريان معاً فكرة «المرأة» بنفس الطريقة. وباختصار ينبغي أن تعتمد الأنثروبولوجيا النسوية على الإثنوغرافيا، وألا تعتمد على افتراضات رقيقة ولكن على افتراضات جريئة.

أما المجموعة الثالثة من المشكلات فترتبط بالفكرة النسوية عن الخبرة، مثلما «تتم الخبرة بالاقتصاد والقرابة والشعيرة وممارستها من خلال النوع» (Moore 1988: 9)، ويطبق ذلك أيضاً على العرقية والسلالة. فالناس يمتلكون هويات متعددة، ولكنها مترابطة وغير منفصلة. ذلك أن امرأة سوداء من لندن، على سبيل المثال، ليست مجرد سوداء، فهي أنثى، ومن سكان لندن. فهويتها مؤلفة من نسيج معقد ومتزامن لكل تلك المكانات وغيرها. تتناقض هذه الرؤية، وإن كان ذلك بصورة خبيئة ماكرة، مع فكرة وجود مركب من الهويات المتعددة لكن المنفصلة، كما يتم تصورها في الأنثروبولوجيا الوظيفية التقليدية لرادكليف براون، على سبيل المثال:

«الإنسان بوصفه شخصاً هو مركب من العلاقات الاجتماعية. إنه مواطن إنجليزي، وزوج، وأب، وبناء، وعضو طائفة أو جماعة ميثودية معينة، وناخب في دائرة انتخابية معينة، وعضو اتحاد أو نقابة للتجارة ينتمي إليها، ونصير لحزب العمل، وهكذا» (Radcliffe-Brown 1952 [1940]: 194).

النوع بوصفه تركيباً رمزياً

قارب الأنثروبولوجيّون الذين يكتبون عن النوع الموضوع من منظورين (ليسا بالضرورة المنظورين الوحيدين): النوع بوصفه تركيباً رمزياً، والنوع باعتباره مجموعة مركبة من العلاقات الاجتماعية (H. L. Moore 1988: 12-41). يرتبط المنظور الأول، على سبيل المثال، بعمل إدوين أردينر المعنون **عقيدة ومشكلة النساء** (*Belief and The Problem of Women*) (1989 [1972]: 72-85)، ومقال شيري أورتينر المعنون **هل الأنثى في مقابل الذكر كالطبيعة في مقابل الثقافة؟** (*Is Female to Male as Nature is to Culture?*) (1974).

لنأخذ مقال أورتينر بعين الدرس والتأمل. فهي تجادل بأن النساء في كل مكان ترتبطن بالطبيعة. وتتحدد مبرراتها لتبني هذا الرأي في أن الحقيقة البيولوجية التي مؤداها أن النساء، وليس الرجال، هن من ينجبن، تفرض عليهن هذا الارتباط بالطبيعة، ومادامت الثقافات كافة (على ما تقول أورتينر) تنتج تمييزاً رمزياً بين الطبيعة والثقافة، فإن الرجال بسبب ذلك سوف يرتبطون بالثقافة. وتقرر علاوة على ذلك أن الدور الإنجابي للنساء يفضي إلى تقييدهن وحبسهن في المجال المنزلي. وهكذا تمثل النساء (والأطفال إلى حد ما) الطبيعة (والشخصي). في حين يمثل الرجال الثقافة (والعام). ومن المهم أن نلاحظ، برغم ذلك، أن أورتينر لا تتبنى الاعتقاد في أن النساء ترتبطن بالطبيعة بأي طريقة جوهرية. لكنها بالأحرى تتبنى اعتقاداً ثقافياً - عاماً مرتكزاً أساساً على التقابل البنائي بين الطبيعة والثقافة. وهكذا تضع أورتينر نفسها بمعزل عن تحليلها.

وعلى الرغم من أن مقال أورتينر لا يمثل أساس كل الأنثروبولوجيا النسوية، فإنه يعد حافزاً رئيسياً للنقاش. والحقيقة أن العديد من أصحاب النسوية قد انتقدوا نموذجها، وأن البعض قادر على مجابهة هذا النموذج والرد عليه بحالات وشواهد إثنوغرافية تدحضه ولا تتفق معه. ومن أبرز تلك الحالات والشواهد «المجتمعات البسيطة» التي وصفتها جاين كوليير (Jane Collier) وميشال روزالدو (Michelle Rosaldo) (1981). إذ بين كل منهما أن مجتمعات الصيد والجمع في أفريقيا الجنوبية، واستراليا، والفيلبين لا تربط ببساطة بين إنجاب الطفل أو الأمومة و«الطبيعة». ولا تربط كذلك ببساطة بين النساء والإنجاب ونتائجه. ذلك أن تلك المجتمعات هي في الأساس مجتمعات مساواتية، وتشارك النساء الرجال رعاية وتربية الأطفال.

النوع بوصفه مجموعة مركبة من العلاقات الاجتماعية

يميز منظور كوليير وروزالدو فكرة النوع كمركب من العلاقات الاجتماعية. ويتجه هذا الصنف من المنظورات إلى تأكيد ما هو اجتماعي على ما هو ثقافي، ويتجه غالباً للبحث عن حد فاصل بين مجتمعات المساواة والمجتمعات التي يسيطر عليها الذكور. وتبدو مشكلة الخضوع الكوني المزعوم للنساء متأصلة بوضوح في هذا المنظور، ذلك أن وجود مجتمعات المساواة يعني أن النساء لسن خاضعات دوماً. وفي مقاربة تقييمية لكتاب **النساء، والثقافة والمجتمع**، حاولت روزالدو

(Rosaldo 1974) البرهنة ببساطة على أن الارتباط بالحياة المنزلية، لا بالطبيعة، هو ما أدى إلى خضوع النساء.

لقد أيد أنصار النسوية الماركسيون هذه القضية بقوة (انظر على سبيل المثال: (Sacks 1979)). فقد ذهبت إيلانور ليكوك (Eleanor Leacock) (1978) إلى أبعد مما ذهب إليه الآخرون في تأكيد أن الكتاب السابقين قد تجاهلوا التاريخ، وخاصة حقيقة أن النزعة الاستعمارية والرأسمالية العالمية قد شوّهت العلاقة بين الرجال والنساء. وفي هذه الورقة البحثية تقرر أن التمييز بين العام والخاص كان غائباً لدى جامعي الطعام (Foragers) في عصور ما قبل الاحتكاك، وأن خضوع النساء قد حدث فقط مع نمو الملكية الخاصة. وقد كشفت كذلك في بحث تاريخ وإثنوغرافيا (Montagnais-Naskapi) في لابرادور[22] (Labrador) عن العديد من التغيرات في السلطة السياسية منذ التقارير المبكرة التي دُونت في القرن السابع عشر. وقد أظهر بحث إضافي أن نفس النتيجة حقيقة توجد أيضاً في أجزاء أخرى من العالم، وبشكل خاص في أستراليا الأصلية.

ثمة محاولات عديدة جرت لتفسير السيطرة الذكورية الكونية أو العالمية، وقد جمع بعض هذه المحاولات بين فكرة النوع بوصفه تركيباً رمزياً، وفكرة النوع باعتباره مطموراً داخل العلاقات الاجتماعية. وكانت محاولة سالفاتور كوشياري (Salvatore Cucchiari) (1981) من المحاولات الأكثر أهمية وتأثيراً في موقفها المتطرف. فعلى شاكلة نايت (Knight) (انظر الفصل الثالث) يقرر كوشياري أنه من الممكن إعادة بناء علاقات النوع في الفترة ما قبل تاريخها. وببساطة متناهية، يفترض نموذجه أنه في البداية لم تكن هناك مساواة بين الجنسين فقط، لكن كان هناك أيضاً غياب للتمييز النوعي (والخنوثة كمعيار). ويقرر أن التمييز المبكر كان بين فئتين: «جامع الطعام»، و«من يرعى أو يعتني بالطفل»، وليس بين «الذكر» و«الأنثى». ومع ذلك، عندما أصبح الناس على وعي بالقدرات الاستثنائية الفذة «للنساء البدائيات»على إنجاب وإرضاع الأطفال، جُعلت النساء البدائيات فئة مقدّسة. وأضحت النساء البدائيات

(22) شبه جزيرة بشرقي كندا فيما بين هودسون باي (Hudson Bay) والأطلنطي، وتضم مقاطعتي (New Foundland) والكيبك (Quebec) (المترجم).

راعيات للأطفال. ونشأ عن ذلك تباين الجنس (اشتهاء الجنس الآخر) الاستثنائي (كنموذج مثالي)، وغيرة جنسية، وسيطرة جنسية - أفضت في نهاية الأمر إلى هيمنة ذكورية كونية.

وبرغم إمساك أكثرية أنصار النسوية عن تلك التخمينات، يبقى البحث عن الأصول مباحاً في أنثروبولوجيا النوع. وترتبط تلك القضايا الكبرى مثل أصل هيراركية أو تدرج النوع بالاهتمامات النسوية بالكشف عن علاقات القوة بكافة تنويعاتها، كما ترتبط بالتمييز النوعي الذي يُتخذ أساساً ومنطلقاً لكثيرين. لقد ساهمت النسوية في الأنثروبولوجيا كذلك في إعادة توجيه جانب كبير من دراسات القرابة، خصوصاً في ضوء الانتقادات الماركسيّة (انظر: Meillassoux 1981 [1975]). وعلى جبهة أخرى، هناك كثرة هائلة من الكتابات في الأنثروبولوجيا النسوية تتحدى فكرة الهيمنة الذكورية كما تم تصويرها في الإثنوغرافيات التقليدية، وقد أثمرت الأساليب الجديدة للوصف الإثنوغرافي نماذج مختلفة تماماً للحياة الاجتماعية، على سبيل المثال، تلك النماذج التي احتواها بحث ليلى أبو لغد عن المرأة البدوية (على سبيل المثال: Abu-Lughod 1986). وتقرر الباحثة الإثنوغرافية ليلى أبو لغد، التي استشهدت بالانتقادات النسوية ومنظورات المختلطين أو المهجنين (Halfies) (الذين يُعرفون بأنهم «أولئك الذين تكون هويتهم القومية أو الثقافية مختلطة هجينة بتأثير الهجرة أو التعليم الخارجي أو الأبوة»، 137 :1991)، أن النقد يجعل مفهوم الثقافة ذاته إشكالية خلافية. وتقرر وجوب أن يكتب الأنثروبولوجيّون «ضد الثقافة» وذلك بقصد النضال ضد الهيراركيات أو التدرجية التي ينضوي عليها هذا المفهوم[23].

التجسيد

انبثقت عن النظرية النسوية واهتمامات فوكو رؤية جديدة عن الجسد باعتباره مصدراً للهوية، وتدحض منطقياً الفصل بين الجنس والنوع. وفي الواقع تعيد ثنائية

(23) تقرر ليلى أبو لغد أن ثنائية الذات والآخر هي اليد الخفية لفكرة الثقافات باعتبارها متفردة ومتماسكة ومنفصلة عن ثقافاتنا (الثقافات الغربية). وارتأت أن مفهوم الثقافة قد مثل الأداة الأساسية لصناعة الآخر والإبقاء على نسق تراتبي هيراركي للاختلافات. وهكذا يتماهى مفهوم الثقافة مع الحداثة في الأنثروبولوجيا وذلك بإسهامه في خلق الآخر الثقافي وإقامة علاقات تفاوت ولا تساوق معه ومن ثم السيطرة عليه وإخضاعه (المترجم).

(التمييز بين) الجنس/ النوع إنتاج بعض ثنائيات التقابل التي تثير تساؤلات حولها (Yanagisako and Collier, 1987).

ويعد «التجسيد» (Embodiment)، حتى ولو كان بعيداً عن المظاهر المتعلقة بالنوع، مجالاً لاهتمام متزايد. ونشير هنا، على وجه الخصوص، إلى توماس سورداس (Thomas Csordas) (1990; cf 1994) الذي أفاد من فكرة مارلو بونتي (Merleau-Ponty) (1962) التي تقضي بأن التجسيد غير محدد ومراوغ. وتبدو رؤيته أكثر راديكالية وتطرفاً من منظور «أنثروبولوجيا الجسد» التي ظهرت في السبعينيات. إن الجسد هو أكثر من مجموع أجزائه. الأكثر من ذلك أن الشخص الواحد يمكن أن يكون له «أجساد متعددة»، على سبيل المثال الجسد الفيزيقي والجسد الاجتماعي (انظر: Douglas 1969)؛ أو الجسد الفردي والاجتماعي والقومي (على التوالي الجسد بوصفه ذاتاً، الجسد بوصفه رمزاً للطبيعة، على سبيل المثال، والسيطرة أو القهر الخارجي الواقع على الجسد؛ شيبر - هيوز (Scheper - Hughes) ولوك (Lock)، 1987).

يقارن أندرو ستراثيرن وباميلا ستيورات (Pamela Stewart) (1998) التجسيد بالاتصال باعتبارهما أسلوبين لفهم الشعيرة. وبمصطلحاتهما، يؤكد منظور «التجسيد» المؤثرات المفترضة للشعيرة على من يؤدونها، في حين يؤكد منظور الاتصال على السياق الاجتماعي، والسياق الذي يشمل القوى الروحية التي توجه إليها الشعائر. ويعد تعريف ستراثيرن وستيوارت مباشراً ودقيقاً للغاية: «بالمعنى الواسع، نتناول مصطلح التجسيد ليشير إلى عملية تثبيت قيم وميول اجتماعية في الجسد وبواسطته» (237 :1998). وقد أفاد غيرهما من المفهوم لاستكشاف ليس فقط مظاهر القوة والنوع، ولكن كذلك حتى مظاهر الجنس البشري. لذلك يتعلق النوع والنسوية، في رأي دونا هاراواي (Donna Haraway) (1988; 1991)، بالتجسيد، في حين أن التجسيد فردي وجمعي كذلك، جمعي بمعنى أن التجسيد حدد المجموع الكلي للأجساد الأنثوية الإنسانية (أو الرئيسية (Primate))، على سبيل المثال.

انتقائيان منشقان

يتسلط اهتمامي في هذا القسم الأخير من الفصل على عالمين اثنين، أوضحت وعمقت حالة الانشقاق لديهما حقيقة أنهما لم ينهيا مسيرتهما في الكتابات الأنثروبولوجيّة التقليدية، وكذلك في داخل أقسام الأنثروبولوجيا. ويعد غريغوري باتيسون وماري

دوغلاس على السواء نموذجين مثاليين على إسهام النظرية الأنثروبولوجيّة في الفكر الاجتماعي. ويبقى باتيسون ودوغلاس شخصيتين هامتين في ميداننا الأنثروبولوجي، برغم عدم تصدرهما الطليعة في عصرهما، وكذلك عدم السير في ركب الاتجاهات السائدة.

البناء والصراع: باتيسون والشخصية القومية

كان باتيسون أحد أبرز الشخصيات الآسرة والبارزة في أكاديمية القرن العشرين. ومع أنه يؤلف جماعة من الأتباع المؤسسين، ولم ينل الاعتراف التقليدي من جانب زملائه وتلامذته، فإنه كان مع ذلك مؤثراً لأن الأنثروبولوجيين من رادكليف براون إلى ما بعد الحداثيين قد أُعجبوا بقدرته على فهم وتفسير ما بدا للآخرين أنه ببساطة وهم الثقافة ويصعب تفسيره.

لقد كان وليام باتيسون (William Bateson)، والد غريغوري باتيسون، مؤسس علم الوراثة الحديث، وانحصرت اهتمامات غريغوري المبكرة في البيولوجيا أيضاً. وقد درس باتيسون الابن علم الحيوان والأنثروبولوجيا بجامعة كامبردج، وفي العام 1927 غادرها لإجراء دراسة حقلية أنثروبولوجيّة للإياتمول (Iatmul) في غينيا الجيدة. وهناك التقى بمارغريت ميد وتزوجها، وأجرى معها بحثاً ميدانياً في بالي (Bali). وعلى شاكلة ريفرز، مارس باتيسون وتدرب كطبيب نفسي، يعمل خصوصاً مع مدمني الكحوليات والفصاميين. وقد انفق قسطاً كبيراً من نهاية حياته في دراسة الدلافين. وكان كذلك متورطاً ومستغرقاً بقوة في حركة الخضر، والاتجاهات الراديكالية في التربية على كافة المستويات.

وبداية من دراسته الإثنوغرافية لطقس النافِن[24] (Naven) الذي يمارسه الإياتمول (Bateson 1958 [1936])، غرس باتيسون وشجع اتجاهاً يرتكز على فهم الشاذ والغريب عن طريق تحليل الشكل في علاقته بالفعل. فإن الطقس يلائم تماماً اتجاهاً بنائياً شاملاً، وذلك لأنه يشمل في أدائه: التشبه بالجنس الآخر في الزي والسلوك (Transvestism)، والمثلية الجنسية الشعائرية، والانتهاك المقصود والمباح للتابوهات

(24) أحد الطقوس التي يمارسها الإياتمول في بابوا غينيا الجديدة، ويشمل التشبه بالإناث في الملبس والسلوك (Transvestism)، والمخالفات (العكس) الشعائرية للسلوك العادي المألوف تحقيقاً لنوع من الإشباع والرضا (المترجم).

(في سياق شعائري)، تلك التابوهات التي تُنظم (في سياقات أخرى) علاقات القرابة والنوع. والمثال الرئيسي الذي اتخذه في هذا المجال هو من مقال باتيسون المعنون **المعنويات والشخصية القومية** (*Morale and National Character*) الذي بُني على مقارنة بين مظاهر الثقافات الألمانية والروسية والإنجليزية والأميركية خلال الحرب العالمية الثانية (Bateson 1973 [1942]: 62-79). ولنلقِ نظرة على إحدى مقارناته: تلك التي عقدها بين الإنجليز والأميركيين حسبما تصورهم (بوصفه رجلاً إنجليزياً يعمل في أميركا).

فالمشكلة بصفة أساسية هي: إذا وضعت أميركياً في غرفة واحدة مع إنجليزي، لوجدت الأميركي يحتكر الحديث كله. أكثر من ذلك سوف يتحدث الأميركي غالباً عن نفسه (دعنا نفترض مع باتيسون أن الشخصيتين ذكرين). أما الرجل الإنجليزي فيلسوف يعتبر الأميركي متبجحاً، وسوف يُبدي استياءً وامتعاضاً كرد فعل لذلك. والأميركي سوف يستاء ويمتعض من حقيقة أن الرجل الإنجليزي يبدو في رأيه أنه لا يمتلك شيئاً يُشارك به في الحديث. والرجل الإنجليزي إذا تحدث عن نفسه، فإنه سوف يصرح بغير حقيقة الأشياء. وسوف يحاول أن يكون محتشماً متواضعاً، لكنه عندما يفعل ذلك يرى فيه الأميركي فقط احتشاماً وتواضعاً زائفاً أو غطرسة. وهكذا يسلك كل من الأميركي والإنجليزي بالطريقة التي يعتقدون أنها مناسبة ملائمة. ومع ذلك يرى الرجل الإنجليزي أن الأميركي متبجح، ويرى الرجل الأميركي أن الإنجليزي متغطرس متكبر.

ولكن ما هو السبب الكامن وراء ذلك؟ ترتكز إجابة باتيسون على مجموعتين من التقابلات أو التعارضات الثنائية: السيطرة في مقابل الخضوع، والنزعة الإظهارية أو الاستعراضية[25] (Exhibitionism) في مقابل نزعة المشاهدة (Spectatorship). يقول باتيسون أن ثنائية التعارض السيطرة في مقابل الخضوع ترتبط ارتباطاً واضحاً بالأبوة (السيطرة) والطفولة (الخضوع)، بينما تكون ثنائية التعارض النزعة الإظهارية

(25) نزعة أو ميل لدى بعض الأفراد إلى إظهار قدراتهم وإمكانياتهم وإلى السلوك بطريقة القصد منها جذب الانتباه. كذلك يشير المصطلح إلى اضطراب نفسي يتسم بإكراه على كشف وإظهار الأعضاء التناسلية. والاستعراضية هي الوجه السالب لنزعة المشاهدة عندما تحل محل الهدف الجنسي وتقهر صاحبها (أو صاحبتها) لعرض الأعضاء التناسلية أو أجزاء أخرى من البدن يلزم الواقع سترها. وقد يصل الانحراف لأقصى مداه عندما تحل الاستعراضية محل الهدف الجنسي السوي (انظر فرج عبد القادر طه، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي** ([د. م.]: دار سعاد الصباح، [د. ت.]، ص 54 – 85) (المترجم).

أو الاستعراضية في مقابل نزعة المشاهدة متغايرة في الطريقة التي تطابق بها أو تمثل السيطرة والخضوع. يتضح ذلك في الجدول 9-1.

النشاط	التأويل الإنجليزي	التأويل الأميركي
النزعة الإظهارية (الاستعراضية)	السيطرة (سلوك شبه أبوي)	الخضوع (سلوك يشبه سلوك الطفل)
نزعة المشاهدة	الخضوع (سلوك يشبه سلوك الطفل)	السيطرة (سلوك شبه أبوي)

الجدول 9-1: الحل الذي طرحه باتيسون لمشكلة الشخصية القومية.

وعن طريق مزيد من التفسير يقترح باتيسون ويقرر ذلك. ففي إنجلترا (على الأقل في عائلة الطبقة الوسطى - العليا في مطلع القرن العشرين)، عندما كان الأب يأتي إلى المنزل عائداً من عمله، كان يتحدث إلى أبنائه. ويجلس الأبناء وينصتون. وبناءً عليه تشير النزعة الإظهارية (الانفراد بالحديث كله) إلى دور شبه أبوي؛ أو تشير، بتعبير آخر، إلى السيطرة والهيمنة. وتشير نزعة المشاهدة (الإصغاء) إلى دور يشبه دور الطفل، أو بتعبير آخر تشير إلى الخضوع. ويقول باتيسون، أنه في أميركا يكون نقيض ذلك هو الصحيح. فعندما يعود الأب إلى المنزل من عمله، يصغي إلى أبنائه الذين يخبرونه والأم بما صادفهم في المدرسة. ويجلس الأبوان وينصتان. وهكذا ففي أميركا ترتبط النزعة الإظهارية بالسلوك الطفولي، وترتبط نزعة المشاهدة بالسلوك الأبوي. وتدوم تلك الارتباطات وتتحقق حتى نهاية العمر. لذلك، عندما يلتقي الذكر الأميركي البالغ نظيره الإنجليزي، يحاول أن يستعرض أو يلفت الأنظار إلى كل معرفته، أو قدراته، أو ثروته أو غير ذلك. وربما يدرك الأميركي ذاته بصورة غير واعية أو لا شعورية باعتبارها خاضعة أو طفولية. ويعامل الرجل الإنجليزي كما لو كان شخصية - والد، وتعني في كلتا الثقافتين أن تكون مهذباً. وبالنسبة للرجل الإنجليزي، تشير النزعة الإظهارية إلى علامة على السيطرة والهيمنة، لذا يعتقد خطأً أن الرجل الأميركي يحاول أن يكون مسيطراً.

وثمة تمييز كامن في كل ذلك بين مفهومين أطلق باتيسون عليهما الكلمتين اليونانيتين (Eidos) و(Ethos). وتتألف الثقافة منهما معاً (انظر: Bateson 1958 [1936]: 123-51, 198-256). وتشير كلمة (Eidos)، حسب استعمال باتيسون إلى ما نطلق عليه عموماً «الشكل» أو «البناء» (قارن: Kroeber 1963 [1948]: 100-3). وتعد مجموعات التقابلات الثنائية التي يصفها في دراسته للشخصية القومية (نزعة المشاهدة في مقابل النزعة الإظهارية؛ والهيمنة في مقابل الخضوع) جزءاً من (Eidos) الثقافة الأميركية والثقافة الإنجليزية. وتشير كلمة (Ethos) إلى العادات، والتقاليد، وكذلك المشاعر، والعواطف الجمعية المميزة لثقافة أو حدث معين قد تم تعريفه وفقاً للمعايير الثقافية. وتشير الكلمة بصورة أكثر تحديداً إلى الطابع أو الروح المميزة. تبدو هذه المفاهيم مترابطة، وعلى الأقل في دراسته للشخصية القومية تعتمد روح الثقافة (Ethos) في تعريفها عبر الثقافي على العلاقة بين (Eidos) ثقافة معينة و(Eidos) ثقافة أخرى.

وتبدو الأساليب المنهجية التي توسل بها باتيسون ملائمة على وجه الخصوص لتحليل الصراع والصراع الكامن، كما طور اتجاهاً مشابهاً لفهم الصراع، على سبيل المثال بين الذكر والأنثى في الإياتمول، وبين الشرق والغرب في سباق الأسلحة النووية. وبصورة مشابهة، عمد الأنثروبولوجي الكندي إليوت ليتون (Elliott Leyton) (1974) إلى تحليل الصراع في إيرلندا الشمالية بلغة مصطلحات التقابلات الشكلية أو البنائيّة (Eidotic) المباشرة بين مظاهر روح الثقافات القومية والنقابية (Unionist) (أو الثقافات الكاثوليكية والبروتستانتينية) في إيرلندا الشمالية. انتقد أنثروبولوجيّون من إيرلندا الشمالية ليتون منذ ذلك الحين لمغالاته في التبسيط، وهو ما يماثل بالتأكيد مقارنة باتيسون بين الأميركيين والإنجليز، ولكن القصد من وراء هذا النوع من التحليل أن الصراع يُفهم دائماً بدقة وموضوعية علمية على ضوء أبنية وعمليات التفاعل لا بلغة التفاصيل الإثنوغرافية وحدها.

البناء والفعل: دوغلاس عن الشبكة والجماعة

إن اتجاه ماري دوغلاس في جوهره اتجاه بنائي، لكنه اكتمل في النهاية في إطار دينامي. وقد اهتمت، على شاكلة باتيسون وبورديو، بالعلاقة بين الأفعال الفردية والأطر الثقافية التي يتم بداخلها تفسير الفعل. درست دوغلاس الفلسفة والسياسة

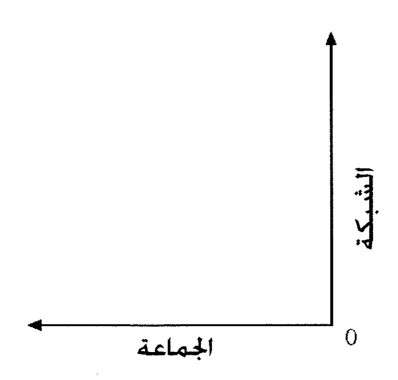
والاقتصاد بجامعة أكسفورد، وفيما بعد درست الأنثروبولوجيا هناك تحت إشراف إيفانز بريتشارد (انظر الفصل العاشر). وأجرت دراسة حقلية لجماعات ليلي (Lele) في إقليم كاساي (Kasai) بالكونغو، وقامت بالتدريس لسنوات عديدة في (University College London). وفي وقت متأخر تولت إدارة مؤسسة (Russell Sage) بنيويورك، وقامت بالتدريس في برينستون (Princeton) وويسكونسن (Wisconsin)، وذلك قبيل تقاعدها في لندن.

كانت أعمال دوغلاس المبكرة مباشرة وصريحة تماماً، مصحوبة باهتمامات خاصة بالاقتصاد والدين. وقد قادها اهتمامها بالدين إلى دراسات الطهارة والدنس (Pollution) لدى جماعات ليلي (Lele)، واليهود (العبرانيين) القدامى، وفي بريطانيا. وكان كتاب **الطهارة والخطر** (*Purity and Danger*) (1966) كتابها الشهير الأول (برغم أنه ليس كتابها الأول). وقد تناولت في هذا الكتاب بالبحث مثل هذه المفهومات، وألمحت إلى أسلوب التحليل الذي كانت على وشك تطويره في كتاب **الرموز الطبيعية** (*Natural Symbols*) (1969): وقد أفاد كتاب الرموز الطبيعية ومعظم ما نشرته فيما بعد من إطار تطلق عليه «تحليل الشبكة/ الجماعة» (انظر أيضاً على سبيل المثال: Douglas 1978, 1982; 1996).

وتحليل الشبكة/ الجماعة[26] هو أسلوب لوصف وتصنيف الثقافات والمجتمعات، أو مظاهر الثقافة أو المجتمع، أو المواقف الاجتماعية الفردية، أو الأفعال الفردية، أو حتى التفضيلات الفردية. ويتحدد المبدأ الأساسي في أنه من الناحية

(26) تطرح ماري دوغلاس مقولة أن التنوع في درجة انخراط الفرد في الحياة الاجتماعية يمكن استيعابه على وجه صحيح من خلال بعدين للأنشطة الاجتماعية: الجماعة والشبكة. تشير «الجماعة» إلى الخبرة في وحدة اجتماعية متماسكة أو إلى مدى اندماج الفرد في وحدات متماسكة. فكلما زاد الاندماج خضع اختيار المرء لقواعد مفروضة عليه من الخارج. وكلما كان نطاق تلك القواعد شاملاً وملزماً تقلصت مساحة التفاوض المتاحة في حياة الفرد. أما مصطلح «الشبكة» فيما هي الفكرة التي طرحها دوركهايم في كتاب **الانتحار** في مناقشته للتنظيم الاجتماعي، ويُشير في رأي ماري دوغلاس إلى القواعد التي تصل الشخص بالآخرين على أساس من المصلحة الذاتية. ويتميز السياق الاجتماعي عالي التنظيم (أو شديد التشابك)، على ما تذهب ماري دوغلاس، «بمجموعة واضحة من التصنيفات المؤسسية التي تفصل بين الأفراد وتنظم تفاعلاتهم». وتعد أنماط الضبط الاجتماعي نقطة التركيز في تحليل الشبكة/ الجماعة. ذلك أن الاختيار الفردي قد يُقيد إما من خلال انصياع الفرد لقرارات الجماعة أو مطالبة الأفراد باتباع قواعد معينة مصاحبة لوضعهم في الحياة. والضبط هو شكل من أشكال القوة ففي إطار الشبكة الجماعة يؤثر الفرد في الآخرين ويتأثر بهم (انظر: **نظرية الثقافة**، تحرير مجموعة من الكتاب (الكويت: عالم المعرفة، 1997)، ص 37، 38، 46) (المترجم).

العملية يمكن قياس أي شيء قد يرغب المرء في تصنيفه في علاقته ببدائله، على طول أو بموازاة محورين، يُطلق عليهما الشبكة (Grid) والجماعة (Group) على التوالي (الشكل 9 – 1). ومع ذلك لم تهتم دوغلاس وأتباعها كثيراً بالقياس الكمي كما اهتمت بالتقابل البنائي، أو بتعبير آخر على حضور أو غياب الالتزامات والقيود الشديدة التي تفرضها الشبكة أو الجماعة.



الشكل 9–1: محورا الشبكة والجماعة.

وبُعْد «الشبكة» هو مقياس «العزل» أو «القيد والإكراه» الذي لا يفرضه تماسك الجماعة، ولكن تفرضه العزلة الفردية. وأن يكون الفرد في موضع منخفض على مقياس الشبكة المدرج يعني أن له حرية السلوك والفعل، أو فرصة التفاعل مع آخرين بوصفهم جميعاً متساوين معه؛ أما أن يكون الفرد في موضع مرتفع، فيعني أن يكون معزولاً أو مقيداً مكرهاً في اتخاذ القرار من جانب النسق الاجتماعي. ومن جانب آخر يعتبر بُعْد «الجماعة» مقياساً لتماسك الجماعة، سواء كان الأفراد في جماعة معينة يفعلون كل شيء معاً (الجماعة المرتفعة (High Group))، أو يسلكون بصورة فردية (الجماعة المنخفضة) (Low Group). وتركز دوغلاس اهتمامها على تحديد وتفسير الحضور أو الغياب النسبي لسمات الشبكة المرتفعة والجماعة المرتفعة، وذلك بدلاً من اهتمامها بوضع وتحديد المساواة في المكانة والمرتبة على طول أو بموازاة المحورين. وهكذا فإن هناك فقط أربع إمكانيات منطقية، تم تمثيل كل منها من خلال «صندوق» مختلف (الشكل 9 – 2). واصطلاحياً لقبت أو وصفت دوغلاس الصناديق بالحروف من (أ) إلى (د)، برغم أنه لسوء الحظ يختلف استعمال دوغلاس لها من طبعة إلى أخرى (بما لا يقل عن ثلاث طرائق أو أساليب للاصطلاح والتسمية). وما هو واضح في هذا السياق هو الطريقة التي استعملتها في كتيب معنون **التحيز الثقافي** (*Cultural Bias*) (1978)، وهو مطبوعة تبقى مقدمة مثلى للنظرية.

تؤكد دوغلاس أن بالإمكان استعمال منهجاً لدراسة كل شيء بدءاً من الشعوذة (Witchcraft) وحتى تفضيلات الطعام (وتُستقى الأمثلة من كتاباتها المبكرة والحديثة على التوالي). ومن الأمثلة التي أسوقها وتوضح النظرية على ما أعتقد، بيئة عمل العلماء الباحثين (انظر: Bloor and Bloor 1982). ولا يهم كثيراً إن كنا نتحدث عن علماء الفلك أو علماء الحيوان، لكن دعنا نفترض وجود كافة الباحثين في نفس المجال، لنقل البحث الطبي على سبيل المثال. فالاختلافات بين الباحثين هي اختلافات في مواقعهم أو مراكزهم البنائيّة الخاصة داخل ثقافتهم الفرعية أو سوسيولوجيتهم (Sociology) (كما كان يحلو لدوغلاس أحياناً أن تقول). كذلك قد يختلفون في الطريقة التي يرون بها بيئة عملهم، كوزمولوجيتهم (Cosmology). دعنا الآن نطلق على شخوص أو أبطال حكايتنا أسماء أليس (Alice)، وبين (Ben)، وكارلوس (Carlos)، وديبورا (Deborah) (وهم يمثلون الصناديق أ، ب، جـ، د على التوالي).

أليس (Alice) باحثة مستقلة. تذهب إلى عملها متى تشاء، وتأخذ إجازات عندما يحلو لها ذلك. يتحدد دخلها وفقاً لمقدار العمل الذي تنجزه وتؤديه، ولها حرية العمل في المشروع الذي تريده. لا تُكرهها أو تقيدها قوى خارجية؛ لذلك فهي تجسد شبكة منخفضة (L.G.). وتجسد أيضاً جماعة منخفضة (L.G.)، وذلك لأنه لا يقهرها ويقيدها الامتثال والخضوع للجماعة. وتنتمي إلى منظمات مهنية متنوعة، وتنتمي أيضاً إلى أندية مختلفة خارج مهنتها. وأحياناً تفضل العزلة؛ وأحياناً أخرى تنخرط في مناشط جماعية. وفي الحالتين لا تتبع أو تسير في ركب الحشد، وتمتلك بنفس الدرجة حرية الارتباط بجماعات مختلفة أو عدم الارتباط بأية جماعة منها.

(ب)	(جـ)
الشبكة المرتفعة (H.G.)	الشبكة المرتفعة (H.G.)
الجماعة المرتفعة (H.G.)	الجماعة المنخفضة (L.G.)
الاندماج بقوة، في وجود هيراركية أو تراتبية	العزلة الاختيارية أو الإجبارية

(د)	(أ)
الشبكة المنخفضة (.L.G)	الشبكة المنخفضة (.L.G)
الجماعة المنخفضة (.L.G)	الجماعة المرتفعة (.H.G)
النزعة الفردية الفعّالة، التي ترتبط غالباً بالمنافسة	الاندماج بقوة، بدون هيراركية

الشكل 9-2: صناديق الشبكة والجماعة.

أما بين (Ben) فيجسد شبكة مرتفعة، وجماعة منخفضة. فهو يعمل بإحدى شركات الأدوية. يرتبط معها بعقد لمدة خمس سنوات لاكتشاف عقار يعالج مرضاً نادراً. وملزم بتقديم تقارير إلى الشركة كل أسبوع، يفصّل ويسرد فيها ما يقوم به. ويتعين عليه الاحتفاظ بتقارير دقيقة عن أنشطته لحظة بلحظة، ويُتوقع منه أن يعمل ثماني وأربعين ساعة في الأسبوع بالضبط. لذلك نجده خاضعاً لقهر وإكراه قوى فئة الشبكة المرتفعة التي ينتمي إليها. ويجسد بين (Ben) أيضاً الجماعة المنخفضة. قد يعني ذلك أنه ما من شخص آخر يشاركه العمل. وتبعده قيود الزمان عن الارتباط بجماعات رسمية أو غير رسمية على حد سواء. وعلى خلاف أليس، لا يجسد بين (Ben) الجماعة المنخفضة باختياره، لكنه مجبر ومقهور عن طريق العمل الذي يؤديه. وبرغم أن الصناديق الأخرى كافة تتميز بإلزامات طبيعية (Incumbents)، فإن الصندوق (ب) يتميز بأنه غير ودود (Unfriendly) (المصطلح الذي استعملته دوغلاس) في تعامله مع نمط للشخصية، ويعتبر بين (Ben) تعس وحزين.

ويجسد كارلوس شبكة مرتفعة، جماعة مرتفعة. فهو يعمل بأحد الأقسام الجامعية الهيراركية. ويخضع، مثل بين (Ben)، لقهر حقيقة أنه يمتلك جدول مواعيد دراسي صارم. ومع ذلك، فهو على خلاف بين، عضو في جماعة بدرجة كبيرة. والمستوى الذي يشغله داخل النسق لا يهم مادام خاضعاً لقهر وإكراه هذا النسق ذاته. وحتى إن كان كارلوس عميداً لكلية الطب، فإن النقود التي يتقاضاها من الجامعة أو المنظمات البحثية تمارس قهراً وإكراهاً عليه، وهو لا يحصل أبداً على ما يكفيه. وكونه يجسد الجماعة المرتفعة يعني أنه يقوم بكثرة من المناشط المرتبطة بالجماعة الرئيسية التي ينتمي إليها: القسم الذي يعمل فيه. وبافتراض أنه رئيس القسم، فإن المتوجب عليه ترأس

الاجتماعات، وتنظيم البحث والتدريس، ويلتقي بالعلماء الزائرين، وربما يعالج المرضى، ويشرف على أنشطة هيئة الأساتذة والعاملين بالقسم. وبصورة مميزة يمزج كارلوس العمل بالمتعة في موقف للجماعة المرتفعة. فقد يُتوقع منه أن يتولى التحكيم في مباريات لكرة القدم التي ينظمها القسم كل يوم سبت، أو أن يدعو كل أفراد هيئة التدريس إلى مأدبة عشاء مرة كل شهر بصورة دورية.

وتجسد ديبورا شبكة منخفضة، جماعة مرتفعة. وتعمل أيضاً في أحد الأقسام بالجامعة، لكنه قسم يدار على أساس ديمقراطي مساواتي. وديبورا قد تكون أستاذاً أو مساعداً أدنى مرتبة. والحقيقة أن ذلك لا يمثل أهمية، لأنه في هذه الحالة يتبادل الأساتذة، والمساعدون الأدوار في تعليم بعضهم البعض، ويجرون التجارب معاً، ويغسلون أنابيب الاختبار وفناجين القهوة. وتحتل ديبورا موقعاً منخفض الشبكة (Low-grid) وذلك لأن الجماعة التي تنتمي إليها مساواتية وديمقراطية. وعلى خلاف أليس (Alice)، توجد ديبورا كذلك، في موقع أو موقف للجماعة المرتفعة، زاخر بإكراهات وتقييدات موجهة بالجماعة. ذلك أن أليس تنتمي إلى كثرة من المجتمعات المختلفة. في حين تنتمي ديبورا فقط إلى قسم أكاديمي موجه بالجماعة بصورة قوية واضحة. وعلى شاكلة كارلوس تنفق ديبورا أنصبة وفيرة من الوقت في أنشطة تتعلق بالقسم، وأيا كان ما تريده الجماعة (القسم)، فإن كل شخص يؤدي ما يُطلب منه أو يوكل إليه.

قارنت ماري دوغلاس وتلامذتها تنوعاً من المواقف متوسلة بهذا الأسلوب. ويعمل أسلوبها هذا بطريقة مثلى عندما يقارن المثيل (النظير) بالمثيل (النظير)، أو عندما يقارن المثل بالمثل، كما في الحالة التي تناولناها بالوصف للتو. ومع ذلك لم تثمر فرضياتها المبكرة عن مقارنة مجتمعات كلية. كذلك لا معنى أن نفكر خصوصاً بلغة وضع النساك وسائقي التاكسي في الصندوق (أ)، واعتبار المسجونين يمثلون الصندوق (ب)، والجنود الصندوق (جـ)، وأعضاء العبادات الدينية أو كوميونات[27] الهيبي الصندوق (د) – مع ذلك كانت تلك جميعها ارتباطات تناولتها دوغلاس بالوصف. وقد يكون من المفيد برغم ذلك مقارنة كوميونات هيبي مختلفة، كالقول بأن كوميون معين، يجسد، بمعنى نسبي، شبكة أو جماعة أعلى مما يليه. بتعبير آخر،

(27) الكوميون (Commune): جماعة صغيرة متماسكة من الأفراد أو الأشخاص الذين يشتركون في اهتمامات معينة (المترجم).

إذا كانت كوميونات الهيبي كافة داخل المجتمع الغربي تجسد شبكة منخفضة وجماعة مرتفعة نسبياً، فإنه يمكن تصور أن مجموعة صغيرة من الصناديق التي تمثل كوميونات الهيبي (من أ إلى د) تتركز داخل الصندوق الأكبر (د)، وذلك في رسم تخطيطي يوضح الشبكة/ الجماعة للمجتمع الغربي ككل.

لقد كان تحليل الشبكة/ الجماعة فكرة جذابة ممتعة، وتبقى كذلك في رأي العديد من العلماء الاجتماعيين خارج الاتجاه السائد للأنثروبولوجيا. ومع ذلك يمكن اعتبارها أيضاً فكرة (مثل كوميونات الهيبي) حل زمانها وذهب قبل أن تنطلق. وتبقى هذه الفكرة منظورة مرئية سواء كان بالإمكان صياغة بؤرة جديدة من نوع ما داخل نموذج دوغلاس الإرشادي. فهناك توجد إشارات خفية إلى ما بعد البنائيّة وما بعد الحداثة متوارية داخل هذا النموذج الإرشادي الذي يمكن من غير ريب أن يوفر رؤى وتصورات للعلاقات بين الباحثين الميدانيين ومبحوثيهم على سبيل المثال لا الحصر.

خلاصة ختامية

يتبنى المنشقون، وما بعد البنائيون، وأنصار النسوية تنوعاً من المنظورات ومع ذلك تشترك هذه المنظورات في جذور ضاربة في نسق التفكير البنائي، وفي تحديات جابهت بها الأنثروبولوجيا البنائيّة السائدة، وخصوصاً في المحاولات الرامية إلى تحقيق التكامل والاندماج بين البناء والفعل، وتفسير علاقات القوة. لقد مثلت الوظيفية والبنائيّة منظورين آمنين وعهدين آمنين سالمين من عهود الأنثروبولوجيا، والحقيقة أنه في الحالة الأخيرة كانت تلك فترة صارت فيها الأنثروبولوجيا مصدراً رئيسياً لأفكار راجت في ميادين أخرى، بما فيها النقد الأدبي. لقد شكلت الأفكار ما بعد البنائيّة، والنسوية، والتأويلية وما بعد الحداثية (كما سوف نرى في الفصل التالي) في مجموعها تحدياً لسلطة الرصد أو التقرير الإثنوغرافي، ومناهج التحليل المميزة للأنثروبولوجيا البنائيّة وأسلافها[28].

---

(28) يشارك أنثروبولوجيّو ما بعد البنائية وجيل جديد من الأنثروبولوجيين غيرتز والأنثروبولوجيين الرمزيين منهجية تحليل معاني النصوص والأداءات أو الممارسات العامة (على سبيل المثال، الأساطير، العمارة، الملبس)، ويرفضون تشييئ الجيل الأول من الأنثروبولوجيين للثقافة والمجتمع، ويثيرون شكوكاً حول فكرة الثقافة المستدمجة (Internalized) لأنها تفترض ضمناً وجود فاعلين استاتيكيين يرتبطون بالتراث أو التقليد، وأخيراً يعتبرون الثقافة والذات مجرد تركيبات أو تصورات. وتهاجم ما بعد البنائية =

وإذا كان باتيسون ودوغلاس أنثروبولوجيين جنحت أفكارهما واهتماماتهما بعيداً عن المنظورات الأنثروبولوجيّة الضيقة السائدة في عصرهما، فإن ما بعد البنائيين كانوا على نقيض ذلك تماماً: ممارسون في ميادين معرفية أخرى قدمت رؤاهم إلهاماً للتطورات الصاعدة داخل ميداننا المعرفي. وتمثل النزعة التأويلية في بعض أوجهها النقيض المقابل للبنائيّة أو التكوين الحدسي والتفاعلي للمعنى. وفي مظاهر أو نواح أخرى تمثل هذه النزعة تطوراً منطقياً لما بعد البنائيّة، وذلك بتحطيمها للبني أو التصورات التقليدية، وفتحها أجندات جديدة للأنثروبولوجيا، وذلك عن طريق ارتباطات بالنقد الأدبي والنظرية الاجتماعية. لقد شهد العقدان الأخيران تحولات هائلة ضخمة في الادراكات أو التصورات الأنثروبولوجيّة، لكنها ليست أضخم

= مختلف النظريات - بما في ذلك نظريات كليفورد غيرتز - التي تتحدث عن علاقات تحيل وتشير إلى شيء ما «أعمق» (الصيغ المعرفيّة أو روح الثقافة)، وذلك تأكيداً لثبات المعنى والأشخاص. ويثير ما بعد البنائيون شكوكاً حول فرضية تماسك وترابط ولازمنية الثقافة. وتُختزل ما بعد البنائية إلى مهمة الوصف مع تحاشي التفسير، وذلك من منطلق إدراك ما تخلقه ترجمة الثقافة من مشكلات. وقد لفت بارت وديريدا ولاكان وفوكو الأنظار إلى أهمية اللغة، والدور الذي تلعبه في طريقة جمع الأنثروبولوجيين للبيانات وتنظيمها وعرضها في ضوء إثنوغرافيا أو «نص». وينظر أنثروبولوجيّو ما بعد البنائية إلى النصوص الإثنوغرافية على أنها تركيبية (Constructed)، وأن عملية إبداعها هي عملية إبداع أدبية. كذلك جعل فوكو ما بعد البنائيين أكثر حساسية لتفاوتات القوة الماثلة بين الإثنوغرافي والإخباري خاصة في السياقات الاستعمارية، وقد دفع ذلك أنثروبولوجيي ما بعد البنائية إلى البحث عن أساليب وطرائق جديدة للتمثيل، وذلك عن طريق التجريب في منهجيات تتيح تعددية الأصوات وتسمح للمبحوثين أن يتحدثوا عن أنفسهم، وكذا التجريب في الأساليب الشعرية للتمثيل. وبذلك تحولت موضوعات الإثنوغرافيا باتجاه التركيز على الذوات أو المبحوثين، وانزوت مقولة الأنثروبولوجي المؤلف أحادي السلطة. واضح أن ثمة تشابك وتداخل بين النظريتين ما بعد البنائية وما بعد الحداثية. بل ويمكن اعتبار ما بعد الحداثة امتداداً وتطويراً لما بعد البنائية فقد استقت ما بعد الحداثة جوهرها النظري من أعمال ما بعد البنائيين الفرنسيين. على سبيل المثال تعادي ما بعد البنائية وما بعد الحداثة النزعة الوضعية والإمبيريقية وتنكران وجود الحقيقة. وفي رأيي أن الاختلاف بينهما اختلاف في القضايا والنقاط التي تؤكد عليها ما بعد البنائية وما بعد الحداثة كل على حدة وليس اختلافاً في جوهرهما، حيث تنصب ما بعد الحداثة على النقد الثقافي في حين تركز ما بعد البنائية على المسائل الإبستيمولوجيّة وعلى وجه الخصوص تفسير المعاني والرموز، وتلك المتعلقة بالمنهج. على سبيل المثال يركز ما بعد البنائيون على التفكيك، واللغة والخطاب والمعنى والرموز. وفي حين يصر أنصار ما بعد البنائية على معاداة الإمبيريقية، يركز أنصار ما بعد الحداثة على الواقعي (الملموس) في شكل «الحياة اليومية» باعتبارها - أي بؤرة الحياة اليومية - بديلاً للنظرية. وبينما تعد مابعد البنائية نظرية في المعرفة واللغة، تعد ما بعد الحداثة نظرية في المجتمع والثقافة والتاريخ. وعلى خلاف ما بعد الحداثة لا تعد ما بعد البنائية عدمية وذلك لأنها لا تقرر أن كافة المفاهيم متساوية أو متعادلة كذلك لا ترفض التمثيل والنظرية والكتابة تماماً، ويعتبر رفضها المطلق للحقيقة أمراً مشكوكاً فيه. انظر: D. C. Moore, «Anthropology is Dead, Long Live Anthropology: Poststructuralism, Literary Studies and Anthropology's Nervous Present,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 5 (1994), p. 350, and M. P. Rosenau, *Postmodernism and Social Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 3 (المترجم).

وأعنف من التحولات التي حدثت في العشرينيات والخمسينيات، ويقدم الفصل التالي مسحاً للتطورات المعاصرة في السياق التاريخي لأنثروبولوجيا تأويلية أشمل.

قراءات إضافية:

Useful commentaries on the leading figures discussed in this chapter include those of Brockman (1977) on Gregory Bateson, Fardon (1998) on Mary Douglas, Jenkins (1992) on Pierre Bourdieu, and Smart (1985) on Michel Foucault.

Among good introductions to Postmodernism is the one by Sarup (1988), which also introduces postmodernism. Ortner's essays Theory in Anthropology Since the Sixties (1984) and «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal» (1995), along with Knauft's *Genealogies of the Present* (1996), provide excellent overviews of the impact of feminism, poststructuralism, etc. on anthropology.

The best overview of feminist anthropology is H. L. Moore's *Feminism and Anhtropology* (1988), and her *A Passion for Difference* (1994) covers a wealth of issues related to current debates. See also Strathern's essay, «An Awkward Relationship» (1987a).

الفصل العاشر

الاتجاهات التأويلية وما بعد الحداثية

سلكت الأنثروبولوجيا البريطانية في أعقاب وفاة رادكليف براون عام 1955 أربعة اتجاهات مختلفة. فقد واصل بعض أفراد الجيل التالي ببساطة اتجاه البحث الذي اختطه رادكليف براون (ومن أبرز هؤلاء ماير فورتس (Meyer Fortes)، وإلى حد ما غودي). واتجه آخرون، مثل فيرث، نحو التأكيد على الفعل الفردي أكثر من البناء الاجتماعي - وهو اتجاه استُقي جزئياً من النسخة المبكرة للوظيفية المستندة على الدراسة الحقلية والتي صاغها مالينوفسكي (الفصل الخامس). تطور هذا الاتجاه الفكري إلى نظريات مثل العملياتية (Processualism)، ونظرية إبرام الصفقات السياسية (الفصل السادس). ولايزال آخرون ينذرون أو يكرسون أنفسهم على الأقل لبعض الأفكار البنائيّة لليفي ستراوس (الفصل الثامن)، وكثيراً ما يكيفونها مع الاهتمامات المستحدثة بالعملية الاجتماعية. وأخيراً اتبع عدد كبير إيفانز بريتشارد في رفضه ونبذه لفكرة الأنثروبولوجيا بوصفها علماً، تأييداً لاتجاه تأويلي أكد على وضع الأنثروبولوجيا بصورة حاسمة ونهائية ضمن الإنسانيات[1].

---

(1) كان ذلك إيذاناً بانطلاق حركة ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا - أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة - التي التقطت الخيط الفكري لإيفانز بريتشارد، واستلهمت المناخ النقدي الذي خيّم على الدوائر الأنثروبولوجيّة منذ ستينيات القرن الماضي. ويقرر جون آر. ماك جي (John R. Mcgee) وريتشارد ل. وارمس (Richard L'Warms) أن خطاب أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة يعتبر بمثابة الذروة المنطقية لحركة النقد الداخلية المحتدمة في الأنثروبولوجيا والمتمثلة في تيارات الأنثروبولوجيا النسوية والماركسية والبنائية والمعرفيّة والرمزية والتأويلية التي تمثل في مجملها مقدمات فكرية نقدية لتيار أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة بعد إخفاقها قاطبة في مواجهة الانقسام والتمزق الحاد في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية بين من يتشبثون بمشروع التنوير ومن يؤكدون على التعددية والنسبية والتنوع. ومن نافل القول إن جيل الأنثروبولوجيين الأميركيين الذين يحملون شعلة مابعد الحداثة منذ الثمانينيات قد اجتاز الدراسات العليا في أثناء الستينيات من القرن العشرين، وهو عقد ماج بحركات التمرد والشجب والاحتجاجات السياسية التي انطلقت مع حركة حرية التعبير عن الرأي (Free Speech Movement) في بيركلي عام 1964 لتجتاح بقية الجامعات، =

وفي الولايات المتحدة، طفق كليفورد غيرتز يطرح أسلوب اتجاهه التأويلي. والأنثروبولوجيا لديه (ولدى إيفانز بريتشارد) وضعت المماثلة اللغوية جانباً. فلم تعد الثقافات «قواعد نحوية» مجازية (Metaphorical Grammars)، تُفهم أو تُكتشف وتُدون، بل صارت لغات تُترجم بلغة واضحة يدركها أفراد الثقافات الأخرى - أو ثقافة الأنثروبولوجي الخاصة غالباً.

وفي فرنسا صارت البنائيّة، خارج الأنثروبولوجيا، تحت نير الهجوم والنقد باعتبارها المعقل الأخير «للحداثة»[2]. وقد طور الفلاسفة ونقاد الأدب هناك وأتباعهم في أميركا الشمالية طرائق وأساليب «ما بعد حداثية» جديدة للنظر إلى العالم. وقد انبثقت هذه الأساليب والطرائق إلى حد بعيد عن فكرة أن العالم ذاته قد شهد ثورة هادئة. فقد تجاوز العالم الحداثة، بما تتميز به من هيراركية للمعرفة، نحو مرحلة ما بعد حداثية لا مكان فيها لنظرية كبرى من أي نوع (تُستثنى من ذلك نظرية ما بعد الحداثة، على ما قد يقول أحد الساخرين).

= وانتهت مع الانسحاب الأميركي من سايغون عام 1974. وتجادل شيري أورتينر بأن النقاد الشباب الراديكاليين بدؤوا بتعرية الصلة الآثمة بين الأنثروبولوجيا والنزعة الاستعمارية، إلا أنهم سرعان ما انتقلوا إلى السؤال الأعمق حول طبيعة أطرنا النظرية، لاسيما الحد الذي تجسد فيه افتراضات الثقافة الغربية البورجوازية وتواصل تنفيذها. انظر: R. J. McGee and R. L'Warms, *Anthropological Theory* ([n. p.]: Mayfield Publishing Company, 1996), p. 480, and

آدم كوبر، **الثقافة - التفسير الأنثروبولوجي**، ترجمة تراجي فتحي (الكويت: عالم المعرفة، 2008)، العدد 349، ص 219، 222 (المترجم).

(2) يُؤرخ للحداثة في الأنثروبولوجيا من العشرينيات وحتى منتصف سبعينيات القرن العشرين. وتتحدد أهم وأبرز معالم الحداثة الأنثروبولوجيّة في تبني نظرية للتمثيل تدّعي إمكانية تمثيل ثقافات الآخر غير الغربي ومجتمعاته بطريقة موضوعية واقعية شفافة، وتبني منظور الوضعية العلمية، والتأكيد على وجود نظريات عامة شاملة لها القدرة على التفسير اللامحدود وتحمل في طياتها الحقيقة. كذلك تشدقت مدارس الحداثة الأنثروبولوجيّة كالوظيفية بمقولات الحداثة المحورية موروث عصر التنوير - العلم، والعمومية، والعقلانية. وتشير كذلك إلى ضرورة الاعتماد في كتابة الإثنوغرافيات على المونوغراف والأسلوب الواقعي بهدف تمثيل العالم الواقعي القابع بالخارج هناك وإلى ضرورة الاعتماد على أساليب وأدوات موضوعية، والتعويل كلية على سلطة الإثنوغرافي في البحث والتفسير وكتابة الإثنوغرافيا، انظر: M. Strathern, «Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology,» *Current Anthropology*, vol. 28, no. 3 (June, 1987), p. 864; M. Manganaro, *Textual Play, Power and Culture Critique: An Orientation to Modernist Anthropology*, An Introduction to: Marc Manganaro, ed., *Modernist Anthropology From Fieldwork to Text* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 4, and M. Herzfeld, *Anthropology-Theoretical Practice in Culture and Society* ([n. p.]: Blackwell Publishers, Unesco, 2001), pp. 38-39 (المترجم).

تسربت هذه الأفكار إلى الأنثروبولوجيا في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات. وقد حدثت تطورات داخل الأنثروبولوجيا جعلتها أكثر انفتاحاً على الأفكار ما بعد الحداثية. فقد وفرت النزعة التأويلية الماثلة والموجودة بالفعل أساساً وقاعدة انطلاق - وهو الشيء ذاته الذي وفرته الانتقادات المعاصرة التي صُوّبت إلى العقلية الاستعمارية المزعومة والأساس الإمبريالي للأنثروبولوجيا. وفي نفس الفترة، تنامت الأنثروبولوجيا النسوية، وفرضت تحدياً هائلاً للنماذج المتمركزة حول الذكر، وصارت الانعكاسية نموذجاً للمنهج الإثنوغرافي، كما اكتسبت الكتابة والقراءة أهمية ودلالة نظرية في الأنثروبولوجيا الجديدة الواعية بالبعد الأدبي. تأوج كل ذلك وبلغ ذروته في كتاب **كتابة الثقافة** (*Writing Culture*) (Clifford and Marcus 1986)، وفي نظر البعض ولدت الأنثروبولوجيا من جديد.

يركز هذا الفصل على تلك التيارات الفكرية المتنوعة. وبرغم أن إيفانز بريتشارد يعد على الأرجح ممارساً حداثياً للأنثروبولوجيا بكل ما تعنيه الكلمة، فإن أفكاره مع ذلك أرهصت وأنذرت بالنزعة التأويلية. وتنطلق الحركة النهائية نحو ما بعد الحداثة، على أيدي إدوين أردينر وآخرين في أكسفورد، جامعة إيفانز بريتشارد القديمة، من داخل التقليد الذي اختطه إيفانز بريتشارد، أو على الأقل تحتفظ بروح أقرها واعترف بها إيفانز بريتشارد باعتبارها خاصة به (انظر الفصل التاسع). على الطرف الآخر ركز كتاب **كتابة الثقافة** على «شعرية (Poetics) وسياسة» كتابة الإثنوغرافيا. وتشترك هذه التيارات في رؤية الأنثروبولوجيا باعتبارها رفضاً للمنهج العلمي، وإدراكاً لأهمية الكتابة، ومحاولة للتغلغل داخل الفهم الإنساني، وذلك بدلاً من المناهج الشكلية للبحث والتحليل. وعلى الرغم من تنوعها، فإن من الملائم تماماً النظر إلى كافة تيارات التفكير التأويلي وما بعد الحداثي باعتبارها جزءاً من حركة كبيرة داخل الأنثروبولوجيا - وهي حركة تأثرنا بها جميعاً ومازلنا، وذلك برغم رغبة البعض في إبعاد أنفسهم عنها.

الاتجاه التأويلي عند إيفانز بريتشارد

درس إيفانز بريتشارد تحت إشراف سيليغمان وبرونسلاو مالينوفسكي في مدرسة لندن للاقتصاد (.L.S.E). وقام بست بعثات حقلية رئيسية إلى السودان

وشرق أفريقيا البريطاني، خصوصاً الزاندي[3] (الأزاندي) والنوير والأنواك (Anu-ak) والشيللوك[4] (Shilluk)، واللو (Luo). ومثلث تقاريره عن الشعوذة لدى الأزاندي (Evans - Pritchard 1937)، والسياسة والقرابة لدى النوير (1940; 1951a) صورة مصغرة للأنثروبولوجيا البريطانية في عصره، وكانت مصدر إلهام للأجيال التالية - حتى وإن كان ذلك على مستوى نظري لا إثنوغرافي. وفي السنوات الأخيرة تتعرض بعض دراساته للنوير، التي استندت على دراسة حقلية استغرقت ما دون العام، للنقد نظراً لمغالاتها في التأكيد على أهمية البدنة في الشؤون السياسية (على سبيل المثال: Kuper 1988: 194-201). ومع ذلك أصاب بحثيه **الشعوذة والكهانة والسحر عند الأزاندي** (*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*) (Evans-Pritchard 1937)، **والدين عند النوير** (*Nuer Religion*) (1956) نجاحاً. وصارا محاولتين لفهم أفكار مبحوثيه والتواصل ذهنياً معها.

وتعد دراسة **الشعوذة والكهانة والسحر** إثنوغرافيا تتناول عمليات التفكير عند الأزاندي. ويحاول المؤلف أن يبرهن على أن الشعوذة تستحوذ بقوة على الأزاندي، بما يعني أن فهم مجتمعهم يرتكز على فهم اعتقادهم في الشعوذة وكيفية استخدام هذا الاعتقاد لفهم السبب والنتيجة. فإذا سقط صندوق تخزين الحبوب وقتل شخصاً يجلس تحته، قد يكون أحد أسباب ذلك النمل الأبيض الذي التهم الدعامات، لكن السؤال عن سبب سقوطه في ذلك الوقت تحديداً يتعين أن يجيب عليه أولئك الذين يستخدمون الشعوذة (Evans - Pritchard 1937: 69-72).

---

(3) الأزانري (Zande): يقطن شعب الأزاندي المعاصر في ثلاث دول أفريقية حديثة (السودان، زائير، جمهورية أفريقيا الوسطى). ويؤلف شعب الأزاندي مزيجاً من جماعات عرقية متمايزة توحدها ثقافة ونظم سياسية ولغة. وتنتمي لغة الأزاندي إلى الفرع الشرقي من عائلة Adamawa اللغوية في المجموعة الـ Niger-Congo. وهناك تصنيف مستحدث يضع لغة الأزاندي داخل الفرع الـ Ubangi من المجموعة Adamawa - Ubangi (المترجم).

(4) الشيللوك (Shilluk): شعب يقع في أقصى شمال الشعوب المتحدثة بالـNilotic في أفريقيا الحديثة. والـ Nilotic هي مجموعة من اللغات التي تتحدثها الـشعوب النيلية (Nilotes). ويغطي الشيللوك مساحة 320 كم تقريباً على الضفة الغربية للنيل الأبيض، من 10° إلى 12° شمالاً ومن 30° إلى 33° شرقاً. ويتكون معظم الإقليم الذي يقطنه الشيللوك من السافانا المفتوحة، وهو بعيد عن الفيضانات السنوية للنيل الأبيض. وترتبط لغة الشيللوك بالأنواك. وتؤلف اللغتان معاً عائلة فرعية تنتمي إلى الصنف الـ Nilotic العريض، والتي تتحدثها جماعات ثقافية مختلفة في شرق أفريقيا، انظر: John Middleton and Amal Rassam, eds., *Encyclopedia of World Cultures* (Boston: Africa and Middle East, G. K. Hall & Co., 1995), vol. IX, pp. 310-311, 397-400 (المترجم).

وتهتم دراسة **الدين عند النوير** بتعريف مفهوم الكوث (Kwoth)، من بين أشياء أخرى. ومثل المفهوم اللاتيني (Spiritus)، والمفهوم اليوناني (Pneuma)، والمفهوم العبري (Ruah)، يشير مفهوم (Kwoth) أو يدل على «الروح». وكلمة الروح، بمعانيها المجازية، يمكن أن تشير إلى الأرواح بأنواعها المتعددة، بما في ذلك الموجود النويري الذي يفسره إيفانز بريتشارد ويصطلح عليه بكلمة «إله». وفي كتاب **الدين عند النوير** يُشرك المؤلف القارئ في ممارسة معينة لوصف وتلمس جوهر عقيدة النوير وذلك خلال الكلمات والرمزية والشعائر التي تميز النسق الذي وصفه عنوان هذا الكتاب. ومع ذلك يجب أن نتذكر أن «الدين عند النوير» لا يعد في ذاته مفهوماً نويرياً، لكنه مفهوم صاغه أنثروبولوجي بعينه (انظر: Evans-Pritchard 1956: 311-22).

لقد شكل مونوغراف إيفانز بريتشارد، جنباً إلى جنب مع مونوغراف لغودفري لينهارت (Godfery Linehardt) (1963) عن الدين عند الدنكا المجاورين، أساس الدراسات الأنثروبولوجيّة للمعتقد. وقد ركزا الاهتمام كذلك على الترجمة سواء أكانت واقعية أو مجازية. ومن المثير أنه بينما يتحدث إيفانز بريتشارد عن «الإله»، و«الأرواح» وكثيراً ما يستعمل مصطلح النوير، يفضل لينهارت استعمال الكلمة الإنجليزية ألوهية[5] (Divinity)، والكلمة الوهيات (Divinities) - وذلك على وجه الدقة بقصد عدم الالتزام بالمعاني الصريحة والمباشرة للمصطلحات الإنجليزية المألوفة. كذلك من الملاحظ أن كل من هذين الأنثروبولوجيين اللذين ينتميان إلى أكسفورد قد تحولا إلى المذهب الكاثوليكي الروماني، وقد قيل أن ذلك ربما قد ساهم في صياغة وتشكيل اتجاهيهما المتشابهين في تأويل المعتقد والممارسة الدينية[6].

---

(5) تتميز الديانات النيلية بشكل من أشكال التوحيد وقد ارتأى إيفانز بريتشارد ولينهاردث ضرورة مناقشة معاني الكلمات التي تدل على الإله مثل Kowth وNhialic على وجه الخصوص. والألوهية أو الإله لا يسكن عالما آخر من نوع معين، والكائنات الروحية يعتبرها النيليون فقط وسطاء فائقون من البشر (Ultra Human Agents). وقد علق العديد من الملاحظين على العقيدة الدينية للشعوب النيلية ذلك لأنهم يعيشون في ويخبرون عالماً لا تفارقه أو تنفصل عنه الآلهة. ولا وجود لعبادة أسلاف ولكن يوجد كبديل أضرحة يعتبرونها منازل للأسلاف الروحيين ومراكز للقوة الروحية. وبناء عليه يشير مصطلح ألوهية إلى خاصية القداسة النابعة من إله واحد أو عدة آلهة أو كيانات إلهية (المترجم). انظر: A. Barnard and J. Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (London: Routledge, [n. d.]), p. 18 (المترجم).

(6) بالغ برنارد هنا في التأكيد على تماثل اتجاه إيفانز بريتشارد ولينهارت في دراسة المعتقد والممارسة الدينية. إذ إنه من الواضح وجود اختلافات بينهما. على سبيل المثال، رفض لينهارت الوظيفية المبتسرة أو البسيطة السائدة في الدراسات الأنثروبولوجيّة للدين في نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات من القرن العشرين، =

مارس إيفانز بريتشارد أنثروبولوجيته داخل الإطار النظري العام الذي صاغه رادكليف براون. ومع ذلك رفض اعتبار رادكليف براون الأنثروبولوجيا علماً، لذلك حاول البرهنة على أن الأنثروبولوجيا فن (على سبيل المثال: Evans-Pritchard 1965). يشير ذلك إلى الاختلاف الحاسم بين رؤية إيفانز بريتشارد من ناحية، والتقليد البريطاني السائد الذي انحرفت عنه هذا الرؤية من ناحية أخرى. وقد طور إيفانز بريتشارد، خصوصاً في سنواته الأخيرة، فكرة الأنثروبولوجيا باعتبارها «ترجمة للثقافة»، وقد صارت هذه الفكرة مصطلحاً شائعاً رائجاً في أعمال العديد من تلامذته. وافترض أن على الأنثروبولوجيين أن يقتربوا قدر الإمكان من العقل الجمعي لدى الناس الذين يتناولونهم بالدراسة، ثم «يترجموا» أفكارهم إلى أفكار متفقة وملائمة تماماً لثقافتهم الخاصة. وبالطبع لا تماثل الترجمة على هذا النحو الترجمة اللغوية الفعلية. أنها مماثلة تشبه محارات البحر عند رادكليف براون، وبلورات ليفي ستراوس (انظر الفصلين الخامس والثامن). وقد رفض إيفانز بريتشارد فكرة ليفي ستراوس عن «نحو الثقافة»، وذلك بما يؤيد اتجاه البحث في «المعنى» الكامن في الخطاب اليومي للثقافة. ولصعوبات الترجمة (سواء أكانت حرفية أو اصطلاحية) ما يماثلها ويناظرها بدقة في الإثنوغرافيا: فإذا حدث أن ترجمنا أفكار النوير أو الزاندي بطريقة حرفية مفرطة، عندها يعجز أي شخص من خارج مجتمع النوير أو الزاندي عن فهم هذه الأفكار. أما إذا ترجمناها بصورة اصطلاحية مفرطة ، فإننا سوف نفشل في الكشف عن جوهر تفكير النوير أو الزاندي. ومن ثم فالأنثروبولوجيا، وفقاً لهذه الرؤية، تبقى إلى الأبد أسيرة المعضلات والصعوبات التي تواجه المترجم.

ويعيد إيفانز بريتشارد، في كتابه المدرسي **الأنثروبولوجيا الاجتماعية** (*Social Anthropology*) الذي نُشر عام 1951، ونشأ عن ست محاضرات قُدمت في إذاعة BBC، النظر في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتاريخها ومناهجها

= لكن مع ذلك تجنّب الارتداد والعودة إلى موقف عقلي (Intellectualist) يفترض أن الأفكار الدينية هي مفاهيم تفسيرية قبل – علمية. وبدلاً من التأكيد على أن من غير اليسير فصل المؤمن في الدنكا عما يؤمن به، تعامل لينهارت مع تعبيرات الدنكا باعتبارها تأويلات يقدمها أفرادها لبعض خبراتهم. ففي رأي لينهارت لا يمثل دين الدنكا لاهوتاً أو ثيولوجيا ولكن يمثل فينومينولوجيا. وقد قاد هذا الاتجاه لينهارت إلى مناقشة ومساءلة الافتراضات السابقة عن العقل، والذات، والذاكرة، والخبرة، وذلك سبيل الوصول إلى فهم لتأويلات الدنكا وتصورهم لخبراتهم، انظر: M. C. Jedrej, «Divinity and Experience,» in: A. Barnard & J. Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropol.ogy* (London: Routledge, 2002), pp. 18-19 (المترجم).

ونظريتها، وإمكانية قيامها بدراسة تطبيقية. وينتقد إيفانز بريتشارد (على سبيل المثال: 17-116 ,62 :1951b) في مراحل متعددة مماثلة الأنثروبولوجيا الاجتماعية «بالعلم الطبيعي»(7)، ويطرح كبديل رؤية لموضوع الأنثروبولوجيا بوصفه الوحدة الكلية المتكاملة من الأنساق الأخلاقية والرمزية، التي تختلف تماماً في نظره عن أي أنساق موجودة في الطبيعة. فليست هذه الأنساق محكومة بقوانين طبيعية، ومع ذلك تستلزم وجود أبنية اجتماعية وأنماط ثقافية. وهنا نتساءل، هل كان إيفانز بريتشارد منظراً وظيفياً بنائياً متنكراً في رداء المنظر في نظرية المعرفة؟ أم هل كان، حتى في دعوته للحرية في الخمسينات، فيلسوفاً مؤرخاً متسربلاً بسترة العقيدة الوظيفية؟ أم أنه ببساطة قد عمد إلى تغيير مسار تفكيره من التاريخ إلى الوظيفية إلى الإبستيمولوجيا، وذلك خلال حياته المهنية؟

وتقرر ماري دوغلاس (38-29 :1980) أن المسار المهني لإيفانز بريتشارد قد مثّل برنامجاً بحثياً متماسكاً، وأنه كان دائما مفكراً تأويلياً. وثمة رؤية أخرى مؤداها أن إيفانز بريتشارد قد انقطع عن الوظيفية في الأربعينيات، ووحد منظوره في الخمسينيات، وجعله متماسكاً (على سبيل المثال: 6-124 :[1973] Kuper 1996). ودعماً لموقف دوغلاس يمكن أن نستشهد بكثير مما ورد في كتاب **الشعوذة، والكهانة، والسحر**، وأن نشير إلى حقيقة مؤداها أن متن كتاب **الدين عند النوير** قد تألف من بحوث كُتبت وقدمت قبل عقد من نشر الكتاب. ومع ذلك لا تختلف بحوثه الإثنوغرافية كثيراً عن بحوث أي من معاصريه. والطرق التي تختلف بها تلك البحوث لا تحدده بأنه يمتلك أسلوباً منهجياً فذاً أو فهماً فريداً عن المجتمع، لكنها تدل بالأحرى على رغبة في التجديد، وذلك على وجه الخصوص في اهتمامه بأنساق المعتقد. وقد اعتبر رادكليف براون إيفانز بريتشارد أنثروبولوجياً ينتمي إلى نفس الاتجاه الذي ينتمي إليه، وخشي أن يصبح ماير فورتس المتمرد التأثر الرافض لاتجاهه. ورغم ذلك واصل فورتس تقليد رادكليف براون، في كامبردج، حيث تصارع هذا التقليد مع بنائيّة ليتش والمنظور العملياتي (العملياتية) اللذين يؤيدهما الدارسون التلاميذ. ومهما كانت العناصر التي احتوتها كتابة إيفانز بريتشارد التي سبقت كتاب **الدين عند النوير**، فإن نشر هذا الكتاب يعين ويميز انفصالاً أو انقطاعاً عن الوظيفية البنائيّة واتجاهاً نحو

(7) نمذجة الأنثروبولوجيا على غرار العلم الطبيعي وتشبيهها به (المترجم).

نوع جديد من التفكير في طبيعة المعتقد الديني. فقد كان إيفانز بريتشارد يعتمد على دوركهايم بدرجة أكبر من اعتماده على رادكليف براون، لكن التأكيد منصب بدرجة كبيرة على رؤية أحد أفراد التنوير للروح من جهة، وتفسيره كما لو كان هذا التفسير مطروحاً على جمهور لاهوتي غربي من جهة أخرى، وأن هذا التأكيد لا يوضح بدقة العلاقة بين المعتقد والبناء الاجتماعي.

ويقبع أحد أقوى تصريحات إيفانز بريتشارد المعادية للوظيفية في محاضرة ألقاها عام 1950، «الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر»، التي نُشرت ضمن مجموعة من مقالاته (28-13 :1962). ويحاجج بأن الضعف والقصور الذي تعانيه الأنثروبولوجيا الاجتماعية منذ عصر التنوير يرجع إلى نمذجة الميدان الأنثروبولوجي على غرار العلوم الطبيعية، كما يقرر كذلك أنه من الأفضل النظر إلى الأنثروبولوجيا باعتبارها تنتمي إلى العلوم التاريخية، أو بصورة أكثر عمومية بوصفها أحد فروع العلوم الإنسانية. والحقيقة أن إيفانز بريتشارد لم تقلقه حقيقة أن القضايا التي يقاربها المؤرخون هي قضايا تتبعية (تاريخية) بشكل عام، بينما القضايا التي يتناولها الأنثروبولوجيّون هي قضايا آنية (متزامنة). ويعد المركب الذي يجمع بين الحوادث والوصف المتكامل كافياً في رأيه لتأكيد ثمة تشابه أو تماثل منهجي بينهما. ويقول إن وصف الشكل البنائي لا يتناقض مع التاريخ أو الأنثروبولوجيا. وبطريقة مماثلة «لا يعد التاريخ سلسلة متوالية من الحوادث، لكنه يجسد الارتباطات القائمة بين هذه الحوادث» (48 :[1961] 1962).

لقد تجلى تأثير إيفانز بريتشارد الرئيسي في أكسفورد، فهناك شغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية من عام 1946 إلى عام 1970. والواقع أنه لا يزال يفتن ويفرغ سحره على معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية هناك. والشاهد على ذلك أن تمثاله النصفي، وليس تمثال رادكليف براون أو تايلر، هو ما يشرّف مكتبة هذا المعهد، وأن أعماله هي ما يتداولها ويتناقلها تقليد أكسفورد. وفي السبعينيات حينما كانت أنثروبولوجيا أكسفورد مستقطبة بين بنائيّة نيدهام الكامنة، ونظرية ما بعد الحداثة الناشئة عند أردينر، وجد الطرفان الراحة والسلوى في استلهام إيفانز بريتشارد (انظر على سبيل المثال: Needham 1912: xiv, 14-31; Ardener 1989 9-35 :[1971]). ويرجع تأكيد نيدهام العلاقة بين الكلمة الإنجليزية «معتقد»،

ومضمونها أو الحالة الداخلية التي تصفها هذه الكلمة، والقابلية عبر الثقافية لتطبيق المفهوم، إلى نص **الدين عند النوير** إلى حد كبير.

تأويلية غيرتز

على الرغم من أن إيفانز بريتشارد قد بيّن الطريق المؤدي إلى التأويلية، مع ذلك يصعب نوعاً تأكيد اتجاهه التأويلي أو تبرير أهلية اتجاهه للقب أو اللاحقة الإنجليزية «ism»، وذلك مقارنة بكليفورد غيرتز (Clifford Geertz). لقد كانت أنثروبولوجيا إيفانز بريتشارد، من بين أشياء أخرى، رد فعل معاد وناقد للمشروع الوظيفي البنائي، في حين تعتبر أنثروبولوجيا غيرتز حركة وتحولاً إيجابياً نحو فهم تفصيلات الثقافة كغاية في حد ذاته[8].

---

(8) احتوت حقيبة النظرية الأنثروبولوجيّة في خمسينيات القرن العشرين ثلاثة نماذج إرشادية كبرى: الوظيفية البنائية البريطانية، والأنثروبولوجيا الثقافية والسيكوثقافية الأميركية، والأنثروبولوجيا التطورية الأميركية التي تتمحور حول أعمال ليزلي وايت وجوليان ستيوارد، وتربطها بعلم الآثار علاقات وطيدة. لكن تبني بعض الأنثروبولوجيين في مطلع الستينيات مواقف معادية لهذه النماذج، وقد كانت هذه المواقف والأفكار النقدية بمثابة قوة الدفع المحركة لبعض الاتجاهات، ومنها الأنثروبولوجيا الرمزية التي شكل غيرتز معالمها ومشتملاتها. ونلاحظ في اهتمامات الأنثروبولوجيا الرمزية تأثير تيارين رئيسيين: **الأول**: التحليل الوظيفي البنائي، **والثاني**: النظرية البنائية. فقد كان تيار التحليل الوظيفي البنائي مؤثراً في صياغة منظور الأنثروبولوجيا الرمزية إذ تنظر إلى المجتمعات باعتبارها كليات متكاملة وظيفياً، تعمل فيها الأجزاء على تحقيق التوازن والحفاظ عليه. وقد أخذت الأنثروبولوجيا الرمزية عن الوظيفية البنائية ميلها إلى افتراض أن الأنساق الثقافية والاجتماعية تبدي تماسكاً (تضامناً) كلياً، وكذا اهتمامها بالمؤثرات الاجتماعية البراغماتية لأنساق المعتقدات. كذلك تأثر الاتجاه الرمزي التأويلي بأفكار كلود ليفي ستراوس ومن بعده إدموند ليتش، لكن الاختلافات شاسعة بين بنائية ليفي ستراوس والأنثروبولوجيا الرمزية أو تأويلية كليفورد غيرتز، ذلك أن الأنثروبولوجيا الرمزية بدلاً من أن تعمد إلى اختزال الأنماط الثقافية الهائلة إلى عناصرها المشتركة أو العامة، تهدف إلى إبراز التعقيد الماثل في الممارسة. وبينما تشترك الأنثروبولوجيا الرمزية مع البنائية في الاهتمام بالمظاهر العامة لقدرة البشر على استعمال الرموز (الترميز) (Symbolize)، فإن اهتمامها يكون محدوداً (بدرجة أقل) بالعمليات المعرفيّة المحددة تجريدياً. وبدلاً من فصل الأساطير والظواهر الثقافية الأخرى عن سياقات إنتاجها واستعمالها، جاءت الأنثروبولوجيا الرمزية لتؤكد على جهة نظر الفاعل، وتركز بؤرة الاهتمام على دور هذه المظاهر (Artifacts) في توجيه سلوك الحياة الاجتماعية، وفي حين تستند البنائية على الشكلية والوضعية، تستند تأويلية غيرتز الرمزية على النزعة التاريخية والتأويلية في التقليد الفلسفي الألماني، ومع ذلك تشتركان في اتباع طريق مشترك في الكشف عن المعاني الرمزية، أي التأويل والتفسير لما هو موجود وقابع في العقول والقلوب. ويرى جيمس بوون أن مصدر اختلاف غيرتز إنما يعود لتأثير الفلسفة البراغماتية عليه، أي لتأثير بيرغسون وجيمس وامتداداتها في العلوم الاجتماعية وتأثيرات ماكس فيبر وتالكوت بارسونز الشديدة الصلة بموضوع الفعل والقيم الخاصة بالفعل، وكذلك تأثيرات كينث بيرك النقدية والمهتمة بالجانب الرمزي لهذا الفعل . وتتمثل تحفظات غيرتز على بنائية ليفي ستراوس في ضعف الرصد الإثنوغرافي للسلوك الثقافي – الاجتماعي المراد دراسته، هذا الضعف يرى غيرتز أن البنائية تجاهلته في سبيل الوصول إلى قوانين عامة ومجردة، انظر: Ortner Sherry B., «Theory in Anthropology Since: =

تلقي غيرتز، المستقر الآن في برنستون، تدريبه في هارفرد، وقام بالتدريس في بيركلي وشيكاغو. وأجرى دراسات حقلية في جاوة[9] وبالي والمغرب. ويتنوع عمله الإثنوغرافي في المجال والاتجاه. على سبيل المثال، كان كتاب **الدين في جاوة** (*The Religion of Java*) (1960) تقليدياً تماماً، في حين يتحدى كتاب **القرابة في بالي** (*Kinship in Bali*) (Geertz and Geertz 1975) فكرة القرابة باعتبارها نسقاً يمكن فهمه عبر ثقافياً أو على نحو عبر ثقافي، ويحاول تضمين هذا النسق داخل حقل رمزي. ويأتي كتاب **التعقد الزراعي المركب** (*Agricultural Involution*) (1993)، على النقيض من الكتابين السابقين، في الإطار العريض للأنثروبولوجيا الإيكولوجية الاستيواردية (نسبة إلى جوليان ستيوارد)، ذلك بينما تقع بعض أعماله الأخرى عن التغير الاجتماعي في أندونيسيا في حقل التاريخ الاجتماعي. وفي كتابه **ملاحظة الإسلام** (*Islam Observed*) (1986)، يحول غيرتز انتباهه واهتمامه إلى المقارنة، في محاولة لفهم الإسلام في سياق مجتمعين كانت له بهما خبرة إثنوغرافية: أندونيسيا والمغرب. وعلى خلاف إيفانز بريتشارد (36-13 :[1963] 1965)، يؤكد ضرورة «المنهج المقارن» في البحوث الأنثروبولوجيّة.

ومع ذلك يكمن لب الأنثروبولوجيا التأويلية عند غيرتز في مقاله الاستهلالي لكتابه **تأويل الثقافات** (*The Interpretation of Cultures*)، الذي اكتمل ونُشر عام 1973، وهو نفس عام وفاة إيفانز بريتشارد. يلخص غيرتز (30-3 :1973) في هذا المقال اتجاهه بأنه اتجاه الوصف المكثف[10] (Thick Description). فالأنثروبولوجيا

---

the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 4 (1984), p. 128, and = Chene Mary Des, «Symbolic Anthropology,» in: D. Levinson and M. Ember, eds., *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (New York: Henary Holt, 1996), p. 1275 (المترجم).

(9) الجزيرة الرئيسية بأندونيسيا (المترجم).

(10) يتمثل اتجاه كليفورد غيرتز النظري الراديكالي (1973) في القول بأن الثقافة ليست شيئاً قابعاً في عقول الأفراد، ولكنها متضمنة ومتجسدة في الرموز العامة. وتتمثل بؤرة اهتمام أنثروبولوجيا غيرتز الرمزية في دراسة المعنى في الحياة الاجتماعية الإنسانية - كيف نفهم ونفسر بعضنا البعض، ونفسر بيئاتنا، وكيف، على أساس أفهامنا وتصوراتنا، نخلق عوالم اتصالية مشتركة أو أنساق ثقافية للمعنى. وتهتم بالأشياء والأفكار التي نصبغها بالمعنى والعمليات المعرفيّة والاتصالية التي من خلالها نحقق ذلك. والدراسات الرمزية في عمومها تفترض إمكانية فهم المعتقدات عن طريق فهمها كجزء من نسق المعنى الثقافي، وأن التفسير يوجه الفعل، لذلك تهتم الأنثروبولوجيا الرمزية بدراسة رؤى العالم وتعتبرها مطلباً أساسياً لتفسير حتى المناشط ذات الأساس المادي. وهكذا تعتبر الأنثروبولوجيا الرمزية أحياناً اتجاهاً مثالياً في مقابل الاتجاهات المادية المتطرفة كالماركسية. وتركز الأنثروبولوجيا الرمزية على المعاني والمعرفة الثقافية الخفية. ويقر سبيربر (Sper =

تتعلق بالتغلغل والنفاذ في المكونات والعناصر والطبقات المطمورة والدفينة في ثقافة معينة، والكشف عنها بواسطة طبقات أو راقات الوصف. والأنثروبولوجيا وفقاً لهذه الرؤية لا تتعلق بالمعرفة حسبما فهمها الأنثروبولوجيّون في أميركا، كما أنها لا تتعلق بالضرورة بالمقارنة واسعة النطاق. وقد بيّن النقاد (على سبيل المثال: Kuper 1999: 109–14) غموض والتباس تعريف غيرتز «للوصف المكثف» (بوصفه مفصلاً ومؤلفاً من طبقات أو راقات)، ينسحب ذلك أيضاً على كثافة بعض إثنوغرافيته أو بحوثه الإثنوغرافية (وذلك على أساس أنه نادراً ما كان يفصح عن مصادر تعميماته). ومع ذلك يعد التحدي التأويلي الذي فرضه غيرتز، حتى وإن كان مشكلاً خلافياً، أعمق في التفصيل الإثنوغرافي، وأكثر ثراءً في المجاز إذا ما قورن بالتحدي التأويلي لإيفانز بريتشارد[11].

= (ber أن الأشكال الظاهرة للرمزية هي «الدوال» المرتبطة بمدلولات خفية عميقة، كما في نموذج العلاقات بين الصوت والمعنى في اللغة. ويرى غيرتز أن تحليل الثقافة هو تحليل تأويلي، وأن الأنثروبولوجي يقوم بتحليل الثقافة عن طريق الإثنوغرافيا، وأخيراً تعتبر الإثنوغرافيا وصفاً مكثفاً. إن رؤى غيرتز تساوي الوصف المكثف بالتأويل. وهو يقول إن الوصف المكثف عبارة عن تصنيف، والكشف عن أبنية الدلالة. ويشبّه الوصف المكثف بقراءة (أو تكوين قراءة لـ) نص معين. هذا التعريف الذي صاغه كليفورد غيرتز، تعريف متفق عليه لدى أنثروبولوجيي ما بعد الحداثة. وهكذا يتضمن الوصف المكثف، على ما يذهب كليفورد، هذه القراءات أو الترجمات المتعددة، وأن الكتابات الأنثروبولوجيّة ذاتها هي تفسيرات (تأويلات) من الدرجة الثانية أو الثالثة. وتلك هي مشكلة الوصف المكثف والتأويل التي تجعل من المستحيل أن يكون التأويل علماً، وذلك لسبب بسيط واضح، وهو أن كل تأويل يفترض وجود تأويل أو حتى تأويلات أخرى، وبذلك يعتبر التأويل علماً زائفاً يرتبط بالأيديولوجيا. وبناءً على ذلك يصر أتباع كليفورد غيرتز على رفض أي اقتراح بوجود علم يدرس الثقافة. ويعد النص نموذجهم المفضل للثقافة. والثقافة قد تكون نصاً، ولكنها نص مخلّق، قصة خيالية كتبها إثنوغرافي، انظر:

S. B. Ortner, «Theory in Anthropology Since the Sixties,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 4 (1984), p. 129; Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, Translated by Morton Alize L. (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. x – xi, and M. Hirst, «Science, «Pseudo-Science and Interpretation,» *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, no. 2, p. 351,

وانظر: كوبر، **الثقافة – التفسير الأنثروبولوجي**، ص 33 (المترجم).

(11) الحقيقة أن التحول نحو التأويل كان أكثر وضوحاً وجذرية في فكر غيرتز مقارنة بإيفانز بريتشارد. فقد رحب غيرتز بتحرك العلوم الاجتماعية الأميركية نحو التأويل بعيداً عن الوضعية المنطقية والمذهب السلوكي ونماذج العلوم الطبيعية. فقد صارت – على حد تعبير غيرتز – «زيادة صارخة في الاهتمام، ليس في الأنثروبولوجيا فقط، بل أيضاً في الدراسات الاجتماعية عموماً، بدور الأشكال الرمزية في حياة الإنسان. وعاد المعنى ليكون في صلب تخصصنا». وأفاد غيرتز، في مذكراته الحديثة «ما بعد الحقيقة» بأن «التحرك نحو المعنى أثبت أنه ثورة مواتية: شاملة وصامدة وعارمة ومهمة». وتتحدد نظرية غيرتز في أن الثقافة «نظام تراتبي من المعاني والرموز يعرف الأفراد من خلاله عالمهم، ويعبرون عن مشاعرهم ويصدرون =

وفي مجموعتيه الرئيسيتين، ينادي غيرتز (1983 ;1973) بتصور المجتمع «كنص» - وذلك في رأي كوبر (112 :1999) «مجاز يستهلك ذاته». ويجادل غيرتز أيضاً بأن الأنثروبولوجيا فهم «للمحلي» في تفاعله المتوتر مع «الكوني»، ويذهب إلى التأكيد على التفاصيل، حتى تفاصيل الأمور العادية التافهة في الثقافة، ويرى أن الثقافة نسق رمزي، لكنه نسق يحدث في إطاره الفعل الاجتماعي، وتتولد القوة السياسية. ويفكك[12] غيرتز الأفكار الأنثروبولوجيّة المألوفة «كالثقافة»، و«رؤية العالم»، و«الفن»، و«العادة»، و«القانون العرفي»، ويكتب بسلاسة ورشاقة في الأسلوب لا مثيل لها في الواقع. فإذا كان غيرتز كاتباً سيئاً لكان تأثيره محدوداً بلا ريب، لكن تأثير التقويض والتعطيل الدقيق والبارع الذي قام به غيرتز للتصور الأنثروبولوجي

= أحكامهم»، وهي «نمط متوارث تاريخياً للمعاني المجسدة في الأشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الأفراد، ويخلّدون، ويطورون معرفتهم للحياة ومواقفهم حيالها، وهي «مجموعة من الأدوات الرمزية للتحكم في السلوك». ولما كانت الثقافة نظاماً رمزياً، لذا يتعين قراءة وترجمة وتفسير العمليات الثقافية. ولغة الرموز الخاصة بالثقافة لغة عامة. الثقافة وفقاً لهذه الرؤية هي نسيج المعاني الذي من خلاله يفسر بنو البشر خبراتهم ويوجهون أفعالهم، والبنية الاجتماعية هي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعلياً. ومن ثم فإن الثقافة والبنية الاجتماعية ليستا سوى مستخرجات مختلفة من الظاهرة نفسها (انظر: كوبر، **الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي** ص 96، 97، 113-115) (المترجم).

(12) يرتبط مصطلح التفكيك باسم جاك ديريدا. وهدف التفكيك هو هدم وتقويض وتفكيك كافة العقائد والمقولات التقليدية والمسلمات والأفكار السائدة في كافة ميادين المعرفة. وتتألف المناهج التي اختطها جاك ديريدا من مجموعة من الاستراتيجيات لتفكيك المعاني والتفسيرات المقبولة والموثوقة. ويزرع التفكيك التناقضات داخل النص، ويبرز انقسام النصوص على ذاتها، ويرفض الهيراركية أو التراتبية وفكرة وجود معنى نهائي للنص، وذلك انطلاقاً من التأكيد على تعددية المعاني. ومادامت الثقافة نصاً فإن أنثروبولوجيي ما بعد الحداثة يحاولون تفكيك هذا النص بقصد الكشف عن معناه الضمني والكامن، وذلك من خلال الكشف عن قالبه الخفي وافتراضاته الداخلية العميقة. ويشمل التفكيك إضاءة النص وتبديد غموضه وتفكيكه للكشف عن هيراركياته العشوائية وافتراضاته الداخلية. وينصب التفكيك ويتسلط على تفسير نواقص النص وعيوبه وبناءاته الميتافيزيقية الكامنة. وتسعى القراءة التفكيكية للنص إلى الكشف عن الغموض والتمركز حول اللوغوس. ويمكن اختزال منهج استراتيجية التفكيك في المقولات الآتية: (1) إيجاد بديل للتعميم في النص. (2) تجنيب المقولات (الروايات) المطلقة في تفكيك النص. (3) إنكار مشروعية الثنائيات كافة. (4) التأكيد على تعددية الآراء وتنافر الأصوات والمعارضة. (5) الكتابة بطريقة تسمح بوجود حشد هائل من التأويلات والتفسيرات الممكنة، ذلك لأن التفكيك يؤكد على تعددية المعنى ولا نهائية التفسير والدلالة. (6) صياغة نص لا نهائي منقوص أو غير مكتمل، نص لا يمكن للقارئ أن يفرغ منه. (7) يوظف التفكيك مصطلحات جديدة وغير تقليدية تكسر ألفة المواقف المألوفة (انظر بحثنا: سيد فارس، «الإشكالية المنهجية في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة: نحو استراتيجيات وأساليب بحثية تجريبية جديدة»، **ندوة مستقبل الأنثروبولوجيا في القرن الحادي والعشرين** (السبت والأحد 8 - 9 أيار/ مايو 2004) (المترجم).

والنزعات الوضعية كان ولا يزال عميقاً. وربما تحظى مجموعة مقالاته بجمهور عريض من القراء خارج مجال الأنثروبولوجيا إضافة إلى جمهور الأنثروبولوجيين، وتعد هذه المقالات (في السراء والضراء) إرشادية للميدان الأنثروبولوجي ككل.

غامر غيرتز في بعض أعماله الحديثة بالتوغل إلى مسافة أبعد في التأويلية عن طريق إعادة تأويل إثنوغرافيا الآخرين. ففي كتابه الحائز على جائزة **الأعمال والحياة** (*Works and Lives*) (1988)، يتناول بالفحص والتمحيص كتابات إيفانز بريتشارد ومالينوفسكي وليفي ستراوس وبينيدكت. ومن خلال تحليل الصور البلاغية والمجازات التي استعملها المؤلفون المختارون، يرى غيرتز أن الأنثروبولوجيا هي ببساطة «نوع من الكتابة»[13]. يمثل ذلك تحدياً ما بعد حداثياً رئيسياً يجابه الأنثروبولوجيا، وهو التحدي الماثل والرائج في أعمال الكُتاب الأميركيين والفرنسيين على السواء خلال العقدين الأخيرين (انظر: Clifford and Marcus 1986; Sperber 1985 [1982]). ويقرر جوناثان سبنسر (J. Spencer) (1989) أن غيرتز وأتباعه قد جانبهم الصواب في الرؤية التي مؤداها إن النصوص الأنثروبولوجيّة هي مجرد قطع أو فقرات من الكتابة. ويطرح فكرة أن الأنثروبولوجيا أيضاً «نوع من العمل»، ويشرح منطق وضع الإثنوغرافي، وتنوع وجهات نظر الإخباريين، داخل النص. ومع ذلك فسواء بالغ غيرتز في تأكيده وعدم تأكيده على الكتابة، فإنه قد ركز الانتباه بصورة مفيدة على الأنثروبولوجيا بوصفها جهداً إبداعياً[14].

---

(13) وبدلاً من المراقب أو الملاحظ – المشارك الذي يعتاد على العيش في مجتمع أجنبي، ويسعى إلى معرفة الكيفية التي تسير بها الأمور في الواقع من خلف حاجز التكلف، يقترح غيرتز أنه يتعين على الإثنوغرافي السير على نفس طريق عالم النصوص. ذلك أن «ممارسة الإثنوغرافيا تشبه محاولة قراءة (بمعنى بناء قراءة لـ) مخطوط بلغة أجنبية...» (انظر: كوبر، **الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي** ص 121) (المترجم).

(14) ومن الآراء التي تبناها كليفورد غيرتز وساهمت في صوغ مقولات أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة افتراضه أن التفسير نشاط محدد اجتماعياً إذ يختلف تفسير الأنثروبولوجي للظواهر والموجودات الاجتماعية والثقافية عن تفسير المبحوثين. يعنى ذلك أن الأنثروبولوجي يتعامل مع تأويلات مختلفة. وهكذا تدور تأويلية غيرتز في حلقة مفرغة، إذ يطرح الأنثروبولوجي تأويلات لتأويلات استقاها من الميدان (الواقع أو الثقافة قيد البحث)، وهي تأويلات مفتوحة النهاية. وتكون تأويلات الأنثروبولوجي عرضة لتأويلات أخرى. وهكذا تقوض تأويلية غيرتز الحواجز بين الأنا والآخر، وبين النظرة الداخلية والنظرة الخارجية، ويقف الأنثروبولوجي على متصل واحد مع المبحوث لا يفصلهما شيء. وهنا يتجلى الاختلاف بين سياق التفسير الحداثي وسياق التأويل ما بعد الحداثي، سياق التفسير الحداثي هو السياق الخاص بالأنثروبولوجي، أما سياق التأويل ما بعد الحداثي فهو السياق المحلي. ويقرر غيرتز أن =

واليوم يبقى غيرتز أحد أهم شخصيات الأنثروبولوجيا البارزة تأثيراً[15] سواء داخل الأنثروبولوجيا أو خارجها. ولا ريب أن نزعته التأويلية قد مهدت الطريق لأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة. ويقول البعض أن غيرتز ليس مجرد سلف ولكنه جزء من الحركة. وقبل الولوج إلى الفوارق الدقيقة التي انفردت بها ما بعد الحداثة، يجدر التركيز مع ذلك على أسس إضافية، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والاهتمامات الجديدة التي تجاوزت وتعدت اهتمامات غيرتز ذاته.

= الحقائق توجد بمقادير متغايرة أو مختلفة في الإثنوغرافيات المختلفة. والإثنوغرافيا من منظور غيرتز هي انتقال مباشر من المدونات أو دفتر الملاحظات إلى المونوغراف. وتصير الإثنوغرافيا بهذا المعنى شبكة معقدة من التأويلات. هنا تتضح بجلاء الطبيعة الإشكالية للتفسير الأنثروبولوجي والتي قد تدحض كافة ممارسات بناء النظرية التي يتم فيها اختزال وتجريد التفسيرات والنظريات الشعبية للمبحوثين. وهكذا فإن التعميم والتجريد عمليتان تهدران خصوصية وتفرد الثقافة والخبرة الفردية، وهو ما يفضي إلى تشويه الواقع الذي تسعى النظرية إلى تفسيره. وعليه ركزت النقلة التأويلية في السبعينيات على تاريخية المجتمعات المحلية الصغيرة والسرد المحلي والنظرية المحلية (المترجم)، انظر: J. Spencer, «Anthropology as a Kind of Writing,» *Man* (N.S), vol. 24 (1989), pp. 147 - 152, and Appadurai Arjun, «Theory in Anthropology: Center and Periphery,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, p. 359.

(15) يرفض عدد كبير من الأنثروبولوجيين الاتجاه التأويلي الغيرتزي. على سبيل المثال يربط مارفِن هاريس، صاحب المادية الثقافية والمنتمي إلى المعسكر المادي في الأنثروبولوجيا، بين رفض النظرية العلمية والاتجاهات التأويلية التي تجلت في السبعينيات، ويطلق هاريس على أصحابها لفظة الغموضيين أو الظلاميين (Obscurantism)، والظلامية حسبما يراها مارفِن هاريس هي استراتيجية بحثية هدفها تقويض إمكانية وجود علم لدراسة الحياة الاجتماعية البشرية، وينكر أصحابها إمكانية تطبيق مبادئ البحث العلمي في دراسة الظواهر السوسيوثقافية المختلفة أو المتباعدة والمتقاربة، كما يهدفون إلى تضخيم المظهر الخارجي للفوضى في الواقع أو المجال السوسيوثقافي، ويثيرون شكوكاً حول النظريات العلمية السائدة بدون طرح بدائل علمية ممكنة، وحول فكرة الحقيقة التي تتضمنها النظرية والمستمدة من الواقع الأمبيريقي والملاحظة بالمشاركة. إذ تؤكد الظلامية أو الغموضية الفينومينولوجية - المتأثرة بالفلسفة الكنتية الجديدة عند إدموند هوسريل - أن الملاحظة تنعكس فيها المعاني الذاتية لكل من الملاحظ والمشارك. كذلك لا يمكن للملاحظة بالمشاركة أن تكتشف حقيقة الخبرة المعيشة بمعزل عن الإجماع أو الاتفاق على هذه الأشياء المكتشفة في المجتمع المحلي الذي يشارك فيه الإثنوغرافي الملاحظ. ومن ثم تكون الحقائق نسبية واجتماعية دوماً. ويرفض معظم الأنثروبولوجيين - خاصة في بريطانيا - رؤية كليفورد غيرتز للأنثروبولوجيا باعتبارها نوعاً من التمثيل، ويشعرون أن هذه الرؤية هي «هموم شخصية لغندور أدبي سابق في ميدان الأنثروبولوجيا». وهكذا تُنتقد الإثنوغرافيا التأويلية الغيرتزية لرفضها نموذج العلم الوضعي المرتكز على وجود نظريات كبرى شاملة، وسعيها إلى تقويض النماذج العلمية التعميمية التقليدية - يتضح ذلك في تحول غيرتز عن علم الاجتماع البارسونزي وانخراطه في المنحى التأويلي - وتأكيدها في المقابل على الذاتية وتعددية التفسيرات والمحلية والسرد المحلي، وهو المنحى الذي أنتجته وعمّقته حركة ما بعد الحداثة (المترجم)، انظر: M. Harris, *Cultural Materialism, a Struggle for a Science of Culture* (New York: Vintage Books, 1980), pp. 315, 317, and M. Johannsen Agneta, «Applied Anthropology and Postmodernist Ethnography,» *Human Organization*, vol. 51, no. 1 (Spring 1992), p. 77.

مفاهيم العصور المتغيرة

أنتج التحدي ما بعد الحداثي في الأنثروبولوجيا مفاهيم جديدة، ومجالات جديدة للبحث ترتبط بهذه المفاهيم[16]. ومن بين أهم تلك المفاهيم مفهومي الانعكاسية (Reflexivity) والاستشراق (Orientalism). وفي هذا المجال دعنا نتأمل هذه المفاهيم وما يرتبط بها من مفاهيم كمنظور الانعكاسية (Reflexivism) (الذي يتضمن تأكيداً نظرياً على الانعكاسية، والاستغراب (Occidentalism)، والعولمة.

الانعكاسية ومنظور الانعكاسية

يعقد كافة الأنثروبولوجيين مقارنة من نوع أو آخر. ويمكن أن يقارن الأنثروبولوجيّون الذين يعملون بعيداً عن الوطن، بدرجة كبيرة، حالات أنثروبولوجيّة كلاسيكية مثل مجتمع النوير أو مجتمع التروبرياند. ويجادل آخرون بأن النوع الأمثل والأفضل للمقارنة هو الذي يعقد بين مجتمعات متماثلة أو متشابهة تكنولوجياً، أو جغرافياً، أو لغوياً (انظر الفصل الرابع). ويميل الأنثروبولوجيّون الذين يعملون في مجتمعات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمجتمعاتهم، سواء من الناحية الثقافية أو الجغرافية، إلى إجراء مقارنات بمجتمعاتهم، وتكون تلك المقارنات أكثر وضوحاً في كتاباتهم. وعلى أقصى الطرف الآخر، توجد مقارنة صريحة وواضحة لثقافة المرء الخاصة، التي يصفها من خلاله شخصياً باعتباره نموذجاً لثقافة مجتمعه من ناحية، وكذلك بواسطة «الذات» باعتبارها أداة نقل (للفكر أو الثقافة) مفروضة على الثقافة قيد الوصف على نحو مزعوم. وفي هذه الحالة يمكن أن تصير الثقافة قيد الوصف خلفية مجردة لفحص واستكشاف الأنثروبولوجي لهويته الثقافية والاجتماعية. وتلك إحدى حالات أو قضايا الانعكاسية المتطرفة.

---

(16) ينخر تيار أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة في جسد ومرتكزات الأنثروبولوجيا الحديثة. وقد صار تأثيره في منهجية الدراسة الحقلية الأنثروبولوجيّة متعاظماً بعد أن شكك أنصاره في موضوعات هذه الدراسة وموضوعيتها وما أنتجته من إثنوغرافيات ومونوغرافات كلاسيكية، وبعد أن أعادت تعريف وتحديد الجماعات موضوع البحث الأنثروبولوجي الحديث من أمثال الثقافات والمجتمعات المحلية والمحلي. وكان من نتائج ذلك ظهور الإثنوغرافيا متعددة المواقع (Multi-sited Ethnography) وموضوعات أنثروبولوجيا العولمة مثل الكيانات عبر المحلية، ومناطق الحدود، والهجرات، والشركات عابرة القوميات، ووكالات المعونة الأجنبية، واللاجئين والفضاء والثقافة الإلكترونية والاتصال الثقافي الكوني (المترجم)، انظر: T. C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization* (London: Bergin & Garvey, 2002), p. 57.

لقد شكلت الانعكاسية جزءاً من مشروع ما بعد الحداثة الناشئ في الأنثروبولوجيا منذ السبعينيات[17]. وربما يكون المنشور الأول الصريح هو مقال

(17) توصف ما بعد الحداثة بأنها حقبة الانعكاسية والنسبية ورفض المكانة المتميزة للعلم. ويقرر جورج ماركوس أن تأثير ما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية يتجسد بوضوح في قبول واستشراء الأساليب الانعكاسية. وتستخدم الانعكاسية كأداة لإعادة بناء وهيكلة العلوم الاجتماعية، ومحاولة للتحرر من البنى القديمة والثوابت التي تلاشت. وقد جعلتنا حركة ما بعد الحداثة على وعي بقضية الانعكاسية الكامنة في الخطاب الأنثروبولوجي أو بأن الباحث والمبحوث ينتميان إلى نفس فئة الظواهر: البشر. والحقيقة أن الانعكاسية قد أصبحت قضية هامة في الإثنوغرافيا الأميركية في نهاية الستينيات، وذلك بسبب حرب فيتنام وما أفرزته من كراهية للولايات المتحدة. في ذلك الوقت شعر الأنثروبولوجيّون الأميركيون الذين يجرون دراسات حقلية في مجتمعات العالم الثالث المعادي لأميركا بخطأ موقفهم بعدما رفضهم وتحداهم المحليون، السكان الأصليون، الذين نالتهم اعتداءات الولايات المتحدة في تلاعبها بميزان القوة العالمي. وقد بلـــور كتاب *Reinventing Anthropology* (1969) هذا الشعور بالقلق السياسي، وذلك في مجموعة من المقالات التي قاربت الماضي الاستعماري للأنثروبولوجيا الأميركية، وأمعنت التفكير في ديناميات القوة الدولية والقومية التي مازالت تتم في إطارها المناشط الأنثروبولوجيّة المتخصصة. ولربما كان بوب شولت (Bob Scholte) في مقاله المعنون «الأنثروبولوجيا الانعكاسية والنقدية» أول من استعمل مصطلح «انعكاسي» بالمعنى الذي يُستعمل به اليوم؛ أي بمعنى وجوب أن يلاحظ الأنثروبولوجيّون دوماً وبطريقة انعكاسية الكيفية التي بمقتضاها ترتبط التفاوتات واللاتساوقات السياسية التي تفترضها مناشطهم الأنثروبولوجيّة بالمزايا الإبستيمولوجيّة للموضوعية والحيادية التي يدعونها. كذلك صوب طلال أسد (Talal Asad) في كتابه: *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973) نقداً للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وفي نهاية السبعينيات ظهرت إثنوغرافيات شبيهة بالسيرة الذاتية، وقد مثلت تحدياً للتمييز التقليدي بين المذكرات الميدانية «الذاتية» و«المونوغراف» الإثنوغرافي الموضوعي، وذلك من خلال دمج الاثنين معاً في أوصافهم وأرصادهم للدراسة الميدانية. وقد أكدت هذه الأعمال أن الموقف أو الوضع السلالي والقومي والسياسي والمالي والمهني يؤثر في عمليات تسجيل وتفسير المادة والمعطيات الميدانية. وهنا يرى رابينو ضرورة فهم الظروف السياسية المؤثرة في الدراسة الميدانية. وهكذا عاد الملاحظ، خلال حقبة الستينيات والسبعينيات، إلى الصورة مرة أخرى، وبرز اهتمام متزايد بخبرته وردود أفعاله باعتبارها عوامل ذات أهمية علمية. وقد خلق ذلك وعياً بالذات في الأنثروبولوجيا في ذلك الوقت. وبالإضافة إلى الاهتمام الجديد آنذاك بدور وخبرة الإثنوغرافي، ظهر ثمة اهتمام بين الأنثروبولوجيين بذواتهم كموضوعات للفحص والتأمل العلمي. وبذلك تحول الأنثروبولوجي إلى عالم إنساني ينظر إلى ذاته وعلاقاته بالمبحوثين على أنها عوامل هامة في تقييم ملاحظاته. وكان من نتائج ذلك أن انصرفت الأنثروبولوجيا إلى فحص منهجيتها وفرضياتها الخاصة. وقد ترافق الاهتمام بالعامل الذاتي والشخصي في البحث الإثنوغرافي مع نفي ونزع صفة الموضوعية عن رؤية العالم الأنثروبولوجيّة. بما يعني تراجع النظرة إلى الملاحظات الميدانية باعتبارها تمتلك طبيعة أو خاصية الواقع الموضوعي، واعتبارها أقرب إلى شخصية الملاحظ وخبرته وأفعاله في الميدان. تأثر هذا الاتجاه بنقد النزعة الإمبيريقية الساذجة. واضح أن الانعكاسية الأنثروبولوجيّة ما بعد الحداثية ذروة الانتقادات التي صُوبت إلى النزعة الإمبيريقية والمذهب الوضعي، وأوج تيار الوعي الذاتي في الإثنوغرافيا الذي ينطلق دافقاً منذ مطلع الستينيات وربما قبل ذلك. فقد كان هناك دوماً سؤال يثور في أذهان النقاد: لماذا يحتجب الأنثروبولوجي عن التقارير المنشورة والصورة الميدانية؟ ودفع ظهور «النزعة الإمبيريقية الساذجة» في الأنثروبولوجيا الأميركية، الأنثروبولوجيين إلى التحول في كتاباتهم إلى ملاحظين أو باحثين ميدانيين يطمسون ذواتهم وكأنهم آلة للرصد والتسجيل. إذ كان يتم تجريد البيانات وطمس ذاتية الإثنوغرافي كلية. وكان من نتائج هذه الاستراتيجية، على ما يذهب ستيفن تيلر، «أن صارت الإثنوغرافيا =

جوديث أوكلي (Judith Okely)، الذي نشر في صورته الأصلية ضمن إصدار مبكر لمجلة *Journal of Anthropological Society of Oxford*، وعنوانه **الذات والنزعة العلمية** (*The Self and Scientism*) (Okely 1996 [1975]: 27-44). ومع ذلك فجذور الانعكاسية أعمق وأكثر تعقيداً. وتعد يوميات مالينوفسكي الحقلية، التي علّق عليها أوكلي، مثالاً شهيراً. وبرغم أن مالينوفسكي قد قصد ظاهرياً أن تكون تلك اليوميات مجرد تسجيل لتأملاته الشخصية، فقد نُشرت بعد مرور خمسة وعشرين عاماً على وفاته (Malinowski 1967)، وهي تتناقض بعنف مع تقاريره الإثنوغرافية الأساسية. ويكشف مالينوفسكي النقاب في هذه اليوميات عن نزواته الجنسية، وتعاطيه المفرط للمخدرات، ونفوره من بعض مظاهر الثقافة التروبرياندية، والضجر أو السأم الذي أصابه في جزر التروبرياند. ومع أن تلميذ مالينوفسكي جومو كينياتا (Jomo Kenyatta)، الذي أصبح فيما بعد رئيس دولة كينيا، قد ضمّن تعليقاً انعكاسياً في إثنوغرافيته التي تتناول شعبه (Kenyatta 1938)، فإن معظم المالينوفسكيين والبواسيّين تجنبوا فعل ذلك. ضمّن ليفي ستراوس الكثير من السيرة الذاتية في كتابه: **المدارات الحزينة** (*Tristes Tropiques*) (1976 [1955])، لكن برغم ذلك عمد إلى فصل ذلك عن تعليقاته الإثنوغرافية والنظرية على السواء. وما يجعل جهود معظم الكتاب مابعد الحداثيين مختلفة بصفة أساسية، تأكيدهم على أن الانعكاسية هي ذاتها الإثنوغرافيا، أو على الأقل جزءاً رئيسياً منها، وأن الإثنوغرافيا هي على أقل تقدير

= نوعاً أدبياً يرفض ويثبط السردية (Narrative) والذاتية والحكاية الشخصية الاعترافية، والأوصاف التي تركز على خبرات الإثنوغرافيين أو أي شخص آخر». هذا الكبت للخبرة المباشرة في المونوغرافات الإثنوغرافية وصفه ديفيروكس (Devereux) بأنه «ميكانزم دفاعي متخصص لتوليد نتائج علمية تفوح منها رائحة المشرحة، وليس لها صلة بالواقع الحياتي المعيش، وهكذا أغفل بعض الأنثروبولوجيين حقيقة أن الإثنوغرافيا نتاج وعملية في آن معاً، ومن ثم فإن حياتنا كإثنوغرافيين جزء لا يتجزأ من الخبرة الميدانية. وعن هذا الأسلوب اللاشخصي في الكتابة الأنثروبولوجيّة يقول جيلبرت هيرد (Gilbert Herdt): «في الإثنوغرافيات التي تتلافى مناقشة عملية الدراسة الحقلية كلية، يمكن أن تبقى الاستراتيجيات الحقلية للمؤلف وخبرته غير مرئية أو في طي الكتمان، وتبقى فقط الأوصاف والتقارير اللاشخصية» (المترجم)، انظر: R. Fox, *Recapturing Anthropology - Working in the Present* (Santafe, New Mexico:: School of American Research Press, 1991), p. 4; G. E. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin* (Princeton: University Press, [n. d.]), p. 8; Nash Dennison and Wintrob R., «The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography,» *Current Anthropology*, vol. 13, no. 5 (Dec. 1972), p. 527, and A. Tedlock, «From Participant Observation to the Observation of Participation, the Emergence of Narrative Ethnography,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, no. 1 (1991), pp. 72 - 73, M. P. Whitaker, «Reflexivity,» *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (2002), p. 471.

جزء هام ورئيسي من النظرية الأنثروبولوجيّة ذاتها[18] (انظر: (Rabinow 1977)).

---

(18) بعد سنوات من الشد والجذب والجدل العنيف استقر مصطلح الانعكاسية الأنثروبولوجيّة. والانعكاسية، في الممارسة، أصبحت تعني لدى معظم إثنوغرافيي الجناح الرمزي ما بعد الحداثي في الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية إدراك لحقيقة مؤداها: أن الأوصاف والأرصاد الأنثروبولوجيّة الدقيقة لا يمكن أن تتم دون إدراك ووقوف على القوى الإبستيمولوجيّة والسياسية التي تُلابس أو تحيط بكتابتها. وقد ركزت الانعكاسية في الأنثروبولوجيا على تأثير الذات في إنتاج الإثنوغرافيا والمعرفة الأنثروبولوجيّة، وتأثيرها على موقف الباحث المُلاحِظ. قاد ذلك إلى ظهور شكل من الكتابة الإثنوغرافية ذي ملامح متميزة. إذ تتضمن الانعكاسية مناقشة لعلاقات الكاتب وارتباطاته الذاتية بالحوادث والناس قيد المناقشة. وتنطلق الانعكاسية الأنثروبولوجيّة من فرضية إبستيمولوجية مؤداها أن أي بحث إثنوغرافي يتناول «آخر» هو في الحقيقة مجرد عملية تعريف للذات. وترتبط بهذه الفرضية فرضية أخرى مؤداها: أن هذا الكشف عن الذات هو جزء من عملية «كتابة» الآخر في نوع من «الاستعمار النصي». وتؤكد الأنثروبولوجيا الانعكاسية الراديكالية على استحالة فهم «الآخر» المراوغ، وعلى ضرورة التخلص من مصطلحي «الثقافة» و«المجتمع» بعد نهاية العجرفة والتسلط الاستعماري الكلاسيكي الذي أفرزها. دفعت هذه الرؤى بعض الأنثروبولوجيين إلى كتابة إثنوغرافيات منعكسة على الذات وتتسم بالتسامح الذاتي. وفي منتصف الثمانينيات اتخذت الانعكاسية منحى آخر يتميز بأنه أكثر نصية، ومرتبط، من الناحية الفلسفية، بنشر كتاب **الأنثروبولوجيا باعتبارها نقداً ثقافياً**، وكتاب **كتابة الثقافة** اللذين أطلقا دعوة لكتابة إثنوغرافيات أكثر انعكاسية، بصورة تجريبية. وقد نتج هذا الاتجاه الانعكاسي ما بعد الحداثي عن ثلاثة عوامل مترابطة: **(1)** الشكوك والمناقشات المثارة حول الإبستيمولوجيا الأساسية للأنثروبولوجيا، والنزعة العلمية. **(2)** رفض ما بعد الحداثة وارتيابها في السرديات الكبرى. **(3)** الملاحظة الخطيرة التي أبداها كليفورد غيرتز ويذهب فيها إلى «أنه ما دامت الإثنوغرافيا شكلاً من الكتابة، فإن الموضوعية التي تدعيها السلطة المتجذرة إمبيريقياً، يمكن النظر إليها، في أحسن الأحوال، باعتبارها مؤثرات أو نتائج بلاغية للطريقة التي تم من خلالها بناء وتكوين النوع الأدبي الإثنوغرافي، وليس باعتبارها مقولات مطلقة، غير خلافية، ويمكن الدفاع عنها. وقد عرفت الانعكاسية ما بعد الحداثية في الأنثروبولوجيا بالانعكاسية المتمركزة حول النص، وتتضمن شكلاً من النسبية الراديكالية التي تعتبر المقارنة والتعميم الأنثروبولوجي مستحيلاً. ويؤكد أصحاب الانعكاسية الأنثروبولوجيّة ما بعد الحداثية أن المنهجيات الأنثروبولوجيّة تحول دون الانعكاسية، ودون تحقيق مبدأ النسبية الثقافية، وتتيح للباحث ملاحظة الأنماط والارتباطات والتحولات، ومن ثم صياغة ترجمات عبر ثقافية وعبر الحدود الشخصية والثقافية. وببساطة، صارت الانعكاسية تعني وسائل للارتداد على الذات أو الإحالة إليها. ويرى البعض أن الانعكاسية نوعان: **(1)** الانعكاسية العادية (Reflective-ness) وفيها يكون المرء على وعي بذات شخص معين باعتباره آخر، **(2)** الانعكاسية (Reflexivity) وفيها يكون المرء واعياً بكونه يمتلك وعياً ذاتياً بذات شخص آخر باعتباره آخر. ويقدم غراهام واطسون (Graham Watson) تمييزاً هاماً بين الانعكاسية الأساسية والانعكاسية المشتقة (Derived) أو الانعكاسية الأيديولوجية. وتعتبر الانعكاسية الأساسية خاصية مميزة لكل الخطابات؛ فالإنسان لا يمكن أن يختار بين أن يكون انعكاسياً أو لا يكون، إذ إن الانعكاسية الأساسية تكون دوماً جزءاً من الاستعمال اللغوي. ويتحدد البعد الأيديولوجي للانعكاسية عندما يتم تناولها استراتيجياً لأغراض وأهداف نظرية وفكرية. والانعكاسية الأيديولوجية هي خاصية مميزة لفكر ما بعد الحداثة إذ يدعو أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة ذوو النزعة الإنسانية إلى ضرورة تقويض التصور المسلم به للعلم، ويؤكدون على الانعكاسية التي تحيل إلى الذات في العلوم الاجتماعية. ومصطلح الانعكاسية، في رأي ماركوس، يتم تداوله بصورة عامة للإشارة =

وترتبط الانعكاسية بالأنثروبولوجيا النسوية ارتباطاً وثيقاً. فالأنثروبولوجيا النسوية ودراسات النوع تشتركان في جانب كبير من موضوعهما، لكن مدخلهما مختلفين إلى حد ما. وقد كتبت هنريتا مور (188 :1988) أن أنثروبولوجيا النوع تتعلق «بدراسة هوية النوع وتركيبها الثقافي»، في حين تتعلق الأنثروبولوجيا النسوية «بدراسة النوع بوصفه مبدأ الحياة الاجتماعية الإنسانية» (انظر الفصل التاسع). وطوال العقدين الأخيرين، تحول الأنثروبولوجيّون المهتمون بدراسة النوع بلا تردد عن اتجاه «دراسات النوع» نحو التأكيد على مركز المرأة كباحثة إثنوغرافية والمرأة بوصفها إخبارية أو موضوعاً للبحث. وبحلول منتصف الثمانينيات صار من المألوف أن تقدم الباحثة الأنثروبولوجيّة ذاتها كموضوع رئيسي للخطاب الأنثروبولوجي، وذلك عندما نالت الانعكاسية استحساناً داخل الدوائر ما بعد الحداثية، خصوصاً (وعلى نطاق واسع) داخل الدوائر النسوية، وأخيراً عندما نالت استحساناً وتأييداً في الأنثروبولوجيا ككل (انظر على سبيل المثال: Okely and Callaway 1992). لقد صار خطر فقدان «الآخر» لأجل التأكيد على «الذات» محتملاً تماماً، وذلك بعدما صارت الانعكاسية المتطرفة على أسوأ الأحوال صنماً معبوداً، وعلى أحسن الأحوال منظوراً نظرياً (Reflexivism) في حد ذاته.

ثمة منحى آخر متجسد في نوع من الدراسة تتحدث فيها الباحثة، التي تفيد من خبراتها الخاصة، نيابة عن مجتمع من المضطهدين المقهورين، أو تحاول أن تكرس وتمنح «صوتاً» للمضطهدين المقهورين عبر ذاتها. ويستلهم الكتاب المنتمون إلى هذا

= إلى بدائل غير متحققة حتى الآن في إنتاج الإثنوغرافيا. ويرى أن الانعكاسية ليست قضية منهجية بقدر ما هي قضية أيديولوجية تخفي القلق والتوتر الناتج عن تيار ما بعد الحداثة الكاسح. ويتجلى في الأيديولوجيا الانعكاسية تأثير الهرمينوطيقا في أسلوب الكتابة الذي يتسم بالمكاشفة. ويقرر أنصارها أن الانعكاسية الذاتية ليست ببساطة مجرد شكل من الريبورتاج (التحقيق الصحفي)، وأن الكشف عن خبرات الإثنوغرافي يمكن اعتباره أداة سردية تحقق فهماً أنثروبولوجياً شفافاً وصادقاً. ويواجه أنصار الانعكاسية ما بعد الحداثية انتقادات عنيفة، على سبيل المثال وجه بيار بورديو انتقادات عنيفة لماركوس ووصفه بالعدمية والنقد الذاتي النرجسي (المترجم)، انظر: M. Sahlins, «Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History,» *Journal of Modern History*, vol. 65 (March 1993), p. 1; I. Prattist, «Reflexive Anthropology,» *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (1996), pp. 1072 - 1073; C. A. Davies, *Reflexive Ethnography, a Guide to Researching Selves and Others* (London: Routledge, 1999), p. 4; R. J. McGee & R. L'Warms, *Anthropological Theory* ([n. p.]: Mayfield PublishingCompany, 1996), p. 481, and G. E. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin* (New Jersey: Princeton University Press, [n. d.]), pp. 189-191.

التقليد أحياناً ما بعد البنائيّة والنظرية الأدبية النسوية عند سبيفاك (Spivak) ورفاقها في مجال دراسات التابعين أو المقهورين (Subaltern Studies) (انظر على سبيل: Guha and Spivak 1988). وتأتي بعض كتابات ليلى أبو لغد عن نساء البدو (على سبيل المثال: Abu - Lughod 1990) ضمن هذا النموذج. وتتحدد الفكرة في أن هناك شيئاً مشتركاً بين الجماعات «التابعة» أو «الخاضعة»، سواء كان الخضوع على أساس النوع، أو الطبقة، أو العرقية، أو تاريخ الظلم والاضطهاد الاستعماري. من ناحية أخرى، تشير شيري أورتينر (1995) إلى «الكثافة» الغيرتزية المميزة للدراسات والبحوث التي تتوخى وتتبع هذا الأسلوب: وهي كثافة ناشئة عن نفور من معالجة السياسات الداخلية ومشكلات تمثيل «الآخر» أو على الأصح الذات (الخاضعة).

تعمد اتجاهات أخرى خلال العقد الأخير إلى الاعتدال والتوسط، فهي إما تسمح للانعكاسية الشخصية بالاندماج مع أفكار وتأملات عن النظرية، أو أن تنصرف إلى تتبع الخبرات الانعكاسية أو التأملية بالموضوعات التقليدية التي تقاربها الإثنوغرافيا. المسار الأول مثلته كريستين هاستروب (Kirsten Hastrup) (1995) ونقدها الرائع لافتراضات واتجاهات الأنثروبولوجيا. أما المسار الثاني فيشمل تسجيل كابلان (1997) لتفصيلات الصداقة التي جمعتها «بمحمد» أحد إخبارييها، خلال ثلاثين عاماً من بحوثها لسواحليي[19] (Swahili) تنزانيا. وقد تألف الجزء الأكبر من نص كابلان من اقتباسات، وفي هذا النص يكون «صوت» الإخباري مسموعاً مدوياً في موازاة الاعترافات التي أدلى بها الإثنوغرافي. لكن أيضاً ثمة «حقيقة» ماثلة في هذا النص، خصوصاً عن عبادات الروح؛ وفيه تحقق توازن رائع بين الإثنوغرافيا والسيرة الذاتية.

ولا يزال هناك نوع آخر من الانعكاسية، ربما لا يُدرك بصورة كبيرة على هذا النحو. يتناول هذا النوع من الدراسة الانعكاسية بالفحص والبحث ليس ذاتاً فردية ولكن ذاتاً جمعية: الأنثروبولوجيا باعتبارها كلًا، أو ربما مجموعة من الأنثروبولوجيين الذين يشتركون في اهتمام مشترك، أو في بحث نفس الإقليم (المنطقة) الإثنوغرافي. إن ما يؤخذ في الاعتبار هو ذلك النوع من الدراسة التي تبحث تلك الذات الجمعية في

(19) عدد من الجماعات العرقية التي تعيش بموازاة ساحل شرق أفريقيا والجزر البعيدة عن الشاطئ. وتتحدث هذه الجماعات اللغة السواحيلية، وهي إحدى لغات البانتو (المترجم).

سياق التفاعل، ليس مع إخباريين أفراد، ولكن مع ثقافة مؤتلفة ومنبنية من حوادث حقيقية واقعية، وكذا الصور التي ارتسمت ومُثلت بواسطة الإثنوغرافيا. المثال المعبر عن ذلك دراسة ألسيدا ر. راموس (Alcida R. Ramos) (1992) لإثنوغرافيا يانومامي[20] (Yanomami). وتعلق أن الأنثروبولوجيين الذين بحثوا جماعات اليانومامي في البرازيل قد مثلوا تلك الجماعات بصورة متنوعة باعتبارها عنيفة وشهوانية وعقلانية مفكرة، أو مجرد جماعات غريبة بسيطة. وبطرق معينة تمثل هذه الجماعات، أحياناً، تلك السمات كافة، لكن التصورات التي نُسجت حولهم تبدو قوية فعالة. وتلاحظ راموس أن الإثارة التي تخلقها الميديا ضخمت الوصف الإثنوغرافي إلى حد أن بعض الإثنوغرافيين، وتحديداً نابليون شاغنون (Napoleon Chagnon)، قد وُجهوا إلى التلطيف والتخفيف من نبرة كتب جديدة، وطبعات جديدة من الكتب القديمة التي دعمت وضاعفت هذا الوهج.

الاستشراق، الاستغراب، والعولمة

يعد الاهتمام بالقوة أحد المكونات أو العناصر الهامة في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، وهو اهتمام مستمد من فوكو وآخرين (انظر الفصل التاسع). ومن الاهتمامات ذوات الصلة تحديد القوة باعتبارها مظهراً للخطابات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وذلك من خلال «الاستشراق»، وهو المصطلح الذي قدمه إدوارد سعيد، الناقد الأدبي الفلسطيني الذي أقام لفترة طويلة في الولايات المتحدة. يهاجم سعيد، في كتاب **الاستشراق** (*Orientalism*) (1978) وأعمال أخرى، الغرب لأنه ابتدع فكرة الشرق، المشرق (Orient)، بقصد السيطرة والهيمنة عليه، عن طريق التجارة والاستعمار وصور الاستغلال الأخرى. ويذكر أن الغرب بحاجة للشرق أيضاً من أجل تحديد وتعريف ذاته[21]: فالذي ليس شرقاً يكون غرباً. والحقيقة أن العديد من أفكاره البارزة قد أنذر بها أنثروبولوجيّون (على سبيل المثال: Asad 1973; Goody 1996) أوضحوا أيضاً أن الدراسات الأنثروبولوجيّة، على الأقل في العصور

(20) جماعة من الشعوب الهندية الأميركية بجنوب فنزويلا والأجزاء المجاورة أو المتاخمة من البرازيل (المترجم).

(21) وتأكيد تأثيره وتفوقه وحضوره، وهنا يقول سعيد إنه في كل المناقشات التي تناولت الشرق، كان الشرق غائباً تماماً ودوماً، ويشعر المرء أن المستشرق وما يقوله هو الحضور ذاته، ومع ذلك يجب ألا ننسى أن حضور المستشرق يتحقق من خلال الغياب الفعلي للشرق - الآخر (المترجم).

الاستعمارية، كانت جزءاً لا يتجزأ من العلاقات غير المتكافئة بين الغرب والعالم الثالث. سعيد إذن ناقد، بصورة ضمنية، للأنثروبولوجيا وخطابها الاستشراقي، وذلك على الرغم من أن انتقاداته الرئيسية قد صُوبت إلى شخصيات أدبية بارزة، وفيلولوجيين (علماء فقه اللغة التاريخي والمقارن)، وعلماء آثار[22].

(22) يمثل عمل إدوارد سعيد هجوماً عنيفاً على الأنواع الأدبية للكتابة التي تنامت في الغرب لتمثيل المجتمعات والثقافات غير الغربية. وقد تطرق في نقده إلى كافة الكتابات الغربية عن الآخر، بما في ذلك الكتابات الأنثروبولوجيّة عن ثقافة الآخر. ويهاجم سعيد على وجه التحديد الأدوات البلاغية التي جعلت من مؤلفي وكتاب الغرب عنصراً إيجابياً فعالاً، في حين جعلت من موضوعات دراستهم أو مبحوثيهم عنصراً سلبياً. إذ يعيش الآخرون الذين يتعين تمثيلهم والحديث نيابة عنهم في عالم تسيطر عليه جحافل الاستعمار والاستعمار الجديد. وهكذا تمثل البلاغة أو الأدوات البلاغية وتفرز الهيمنة الغربية، وتدعم السيطرة على الشعوب الأخرى، وتعتبر في حد ذاتها ممارسة للقوة، إذ تنكر على المبحوثين «موضوعات الدراسة» الحق في التعبير عن وجهات نظر ورؤى مختلفة أو معارضة، وذلك من خلال تزييف وعي القارئ وإيهامه بأن هؤلاء الآخرين عاجزين عن إدراك ورؤية الأشياء بصورة صادقة تماماً مثل الغربيين، أو بصورة تختلف عن رؤية الكاتب أو الباحث. وكان من الأدوات البلاغية التي توسل بها الغرب، التأكيد المستمر على انتكاسات العرب المعاصرين أو اليونانيين أو المصريين أو شعب المايا والحط من قدره، كما أنصب البحث على بقايا ورواسب هذا التراث المجيد البائد الذي خلفه الأسلاف، في حين تم التغاضي عن أي قيمة جوهرية في ثقافاتهم المعاصرة. وارتأى الغرب أن عبء الرجل الأبيض هو إنقاذ الشعوب المعاصرة من قرون الاضمحلال والتداعي تلك، ومن المرض والجهل والفساد السياسي. وهكذا فرض الغربيون الوصاية على شعوب الآخر الثقافي واعتبروها طفلاً يلقنونه ويعلمونه الحقيقة. اتضح ذلك في التمثيل الاستشراقي للإنسان الشرقي ونعته بالغموض والجمود والدونية. ويفترض سعيد أن العالم الذي يُكتب عنه يختلف كلية عن تمثيلات هذا العالم في ميادين شتى مثل الأنثروبولوجيا التي حملت على عاتقها تبعة تمثيل أشكال حياتية بديلة تناظر تلك الموجودة في الغرب، ويتم هذا التمثيل بصورة سلطوية لا حوارية. ومنذ صدور كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق صارت فكرة «نقد الآخرية الجذرية» في الأنثروبولوجيا قوية مؤثرة حيث ارتأى البعض، مثل كيسينغ، أن الأنثروبولوجيا تعالج الشعوب والجماعات الأخرى التي تتناولها بالدراسة كآخر مغاير يختلف جذرياً، ومن غير الممكن فهمه بنفس الأساليب التي نفهم بها ذواتنا. وفكرة الآخرية الجذرية – وجود آخر متشكل ثقافياً مختلف عنا جذرياً – تسد حاجة في الفكر الاجتماعي الأوروبي، ويقول كيسينغ في ذلك «لقد دأبنا على المبالغة والمغالاة في إبراز «الاختلاف» والبحث عن الغريب أو الأجنبي وصياغة آخرية جذرية، وهو ما تتطلبه أو تشغف به الفلسفة والرغبات الغربية الملحة في وجود بدائل (آخر). ويبرز تأثير نقد سعيد لمشروع الاستشراق الأنثروبولوجي لتمثيل الآخرية في كتابات الأنثروبولوجيين المعاصرين، ويتضح ذلك في موقف ليلى أبو لغد من مفهوم الثقافة: «بقدر ما كان مفهوم الثقافة أداة رئيسية لصنع الآخر والإبقاء على نسق هيراركي للاختلافات، علينا أن نوجه جهودنا الخلاقة بنفس القدر لدحض هذا المفهوم». نخلص من ذلك إلى أن مؤلف إدوارد سعيد قد أثار جدلاً ونقداً عنيفاً للتمثيل الغربي والنظرة الغربية للآخر، وكان تأثيره عميقاً في ظهور أزمة التمثيل الأنثروبولوجي والدعوة إلى تقويض نظرية التمثيل الكلاسيكية (وهي نظرية محورية في أجندة الحداثة الغربية، وممارسة مركزية في الأنثروبولوجيا الحديثة والعلوم الاجتماعية عامة. لذلك اتخذ تيار أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة من نقد هذه النظرية وتقويضها منطلقاً نظرياً نقدياً). وقد أثار عمل سعيد شكوكاً حول إمكانية وصف وتمثيل الثقافات الأخرى. لذلك يقرر أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة أن الأنثروبولوجيا أو الإثنوغرافيا ما هي إلا تمثيلات لتمثيلات الآخرين. وهم لا يحاولون تمثيل الواقع بطريقة صحيحة صادقة، ولا يضعون حاجزاً بين ما =

ومع ذلك قلب بعض الأنثروبولوجيين مؤخراً مناقشة أو حجة سعيد على رأسها، وذلك ليس بقصد إنكارها أو إبطالها ولكن بقصد توضيح أنها تمثل نصف القصة فقط. فقد نشر جيمس كارير (James Carrier) بجامعة دورام مجلداً بعنوان **الاستغراب** (*Occidentalism*) (Carrier 1995a)، فيه يعلق تسعة أنثروبولوجيين أميركيين غالباً (تلقى بعضهم، بمن فيهم كارير، دروساً في علم الاجتماع) على فكرة «الغرب». ويلاحظ معظم المشاركين أن شعوب «الشرق» تمتلك على الأرجح رؤى متحيزة ومعممة عن الغرب تماماً كما تمتلك شعوب الغرب تصورات متحيزة ومعممة عن الشرق. والحقيقة أن كارير، كما يوضح في مقدمته التمهيدية، عندما تحول من علم الاجتماع إلى الأنثروبولوجيا، ومن تدريب يركز على الفوارق الدقيقة المميزة للمركب الاجتماعي المعقد في مجتمعات الغرب الرأسمالية الصناعية إلى تخصص في دراسة المجتمع الميلانيزي، قد روّعه الضعف والنقص الذي تعانيه الطرق التي يتحدث بها الأنثروبولوجيّون عن مجتمعاتهم الخاصة:

«لقد أثر في نفسي في حينه باعتباره مبدأً أخلاقياً متخصصاً يُطبق على حالة أو شخص بصرامة، وقد قاومني. هؤلاء كانوا علماء واعين كرسوا جهداً كبيراً لكشف الغطاء عن الفوارق الدقيقة، والتعقيدات، والارتباطات الداخلية في المجتمعات التي درسوها. ومع ذلك فهم يصفون ويصورون المجتمع الغربي على نحو سببي بلغة ومصطلحات بالغة البساطة لا يكون مسموحاً بها لأنثروبولوجي يتحدث عن مجتمع قروي معين» (Carrier 1995b: vii–viii).

ويواصل كارير مقرراً أن هناك ثلاثة اتجاهات سائدة ومسيطرة في الأنثروبولوجيا اليوم فيما يتعلق بالاستغراب: ميل نحو تأمل الذات، واهتمام متنامٍ «باختراع التقليد»، واهتمام متزايد بإثنوغرافيا الغرب ذاته (1995b: viii–ix).

والآن تبدو العلاقات بين الغرب والشرق، سواء أكانت متخيلة أو حقيقية، مرتبطة بعملية العولمة، وتعد أيضاً موضوعاً متزايداً للبحث الأنثروبولوجي. وفي

= يحدث وتفسيره، وفي رأيهم أنه ليس هناك عالماً حقيقياً يمكن على أساسه مقارنة نظريات مختلفة للكشف عن صحتها أو خطئها، وأن المعرفة تأويل أو تركيب مصطنع، وأن المعاني غير ثابتة وتتولد من عملية التفاعل بين الكاتب والنص والقارئ. بمعنى أن هناك إنتاجاً وابتكاراً للمعاني وليس تمثيلاً لها. انظر: G. E. Marcus and M. J. Fischer, eds., *Anthropology as Cultural Critique, an Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: the University of Chicago Press, 1986), pp. 1–2, and H. S. Lewis, «The Misrepresentation of Anthropology and its Consequences,» *American Anthropologist*, vol. 100, no. 3 (1999), p. 718 (المترجم).

واحد من ست مجلدات صدرت عن مؤتمر جمعية الأنثروبولوجيين الاجتماعيين للكومنولث الذي يعقد كل عشر سنوات، يتحدث نورمان لونغ (Norman Long) (1996) عن «العولمة»، والمحلية (Localization)، وكذلك عن «إعادة المحلية» (إعادة التموضع محلياً) (Relocalization). وتشمل العولمة عمليات حركة السكان (على سبيل المثال العمالة المهاجرة)، والمهارات، ورأس المال، والتكنولوجيا والمعرفة التقنية، والتمثيلات الرمزية كذلك (على سبيل المثال فكرتي «التحديث» و«العولمة» ذاتها، والمفاهيم الجديدة «للمواطنة» مثل مفهوم الاتحاد الأوروبي). وتشمل المحلية التفاعل بين الأشكال المحلية للمعرفة والضغوط الخارجية، في حين تشمل إعادة المحلية (إعادة التموضع محلياً) (Relocalization) تأكيد، أو إعادة اكتشاف، أو اختراع المعرفة التي تشكلت وصيغت محلياً، خصوصاً التي يمكن استخدامها في التنمية الاقتصادية الزراعية، والتنمية الاجتماعية. ويقرر لونغ البحث المتمركز حول الفاعل لتلك القضايا.

ويلمح إيهوا أونغ (Aihwa Ong) (1996)، في نفس هذا المجلد، إلى الخطأ الذي تنضوي عليه رؤية كافة جوانب ومظاهر العولمة، التحديث، والتصنيع باعتبارها تمثل جميعاً شيئاً واحداً، كما يعارض بوضوح وصراحة خطأً أكبر متمثلاً في معادلة أي منها ببساطة مع الثقافة الغربية. ولك أن تتأمل التحديث: فالصين كانت ولا زالت تمر بعملية تحديث منذ فترة طويلة؛ وقد بدأت عملية التحديث وحتى التصنيع في اليابان، ليس مع زيارة عميد بحري ماثيو بيرّي (Mathew Perry) في العام 1853 (كما تعلم أطفال المدارس الأميركيون)، ولكن بدأت كنتيجة مطلقة لتوسع التجارة وانتشارها من الصين عبر شرق وجنوب آسيا خلال فترة طويلة.

وفي اعتقادي أن «الوضع ما بعد الحداثي» الحقيقي ينعكس في دراسة مارك أوجيه (Marc Augé)) ([1992] 1995) الآسرة عن اللا مكان (Non-space) المعولم لمعسكرات اللاجئين، والفنادق العالمية، والطرق، وردهات المطار. والعولمة باعتبارها موضوعاً أو فكرة رئيسية عززتها الأنثروبولوجيا التطورية وما بعد الحداثية، وبوصفها موضوعاً يتراءى للأنثروبولوجيين متى أجروا دراسة حقلية أو حتى حضروا المؤتمرات، تعد اهتماماً رائجاً ومعاصراً يأتي في حينه. والمثير للسخرية أن العولمة يمكن النظر إليها بمصطلحات نظرية باعتبارها مماثلة للانتشارية.

ما بعد الحداثة وأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة

تؤلف ما بعد الحداثة نقداً لمجمل التصورات «الحديثة»[23]. ويقرر أنصارها أن ما يعد حداثياً (Modernist) هو كل ما هو شامل؛ ويرفضون كل من النظرية

(23) تثير أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي، موجة عاتية من النقد والجدل المكثف حول المقولات والفرضيات الإبستيمولوجيّة والمنهجية القاعدية التي ينهض عليها النموذج الإرشادي للأنثروبولوجيا الحديثة (1920 - 1975). وقد تتبع إدوين أردينر الامتداد الزمني للحداثة في الأنثروبولوجيا بداية من نشر دراسة مالينوفسكي «مغامرو المحيط الهادي»، وحتى انحسار وتراجع التأثير البنائي في منتصف السبعينيات من القرن العشرين. معنى ذلك أن الحداثة المبكرة في الأنثروبولوجيا قد انطلقت في مطلع عشرينيات القرن الماضي، وهي الفترة ذاتها التي شهدت تبلور معالم الأنثروبولوجيا العلمية، وظهر فيها مونوغراف مالينوفسكي الذي كان بمثابة إعلان لموت الشكل أو القالب المقارن للخطاب الأنثروبولوجي عند جيمس فريزر. ولا غرو أن ترافقت الأنثروبولوجيا مع الحداثة الغربية، بل واضطلعت بدور هام في خدمتها بعد أن عمقت نمطية الأنا الغربي/ الآخر غير الغربي بقصد تأكيد حداثة الغرب وتقدمه من جانب، وتخلف وبدائية الآخر غير الغربي من جانب آخر. وإذا كانت الأنثروبولوجيا وليدة الحداثة فإن نماذجها تكرس للهيمنة الاستعمارية والرأسمالية. وتشترك الأنثروبولوجيا الحديثة مع الحداثة الغربية في كل قسماتها ومعالمها تقريباً. ويتحدد أهم وأبرز معالم الحداثة الأنثروبولوجيّة في تبني نظرية للتمثيل تدّعي إمكانية تمثيل ثقافات الآخر غير الغربي ومجتمعاته بطريقة موضوعية واقعية صادقة وشفافة، وتبني منظور الوضعية العلمية، والتأكيد على وجود نظريات عامة شاملة لها القدرة على التفسير اللامحدود وتحمل في طياتها الحقيقة. وتشير كذلك إلى ضرورة الاعتماد في كتابة الإثنوغرافيا على المونوغراف والأسلوب الواقعي بهدف تمثيل العالم الواقعي القابع «بالخارج هناك»، وإلى ضرورة الاعتماد على أساليب وأدوات موضوعية، والتعويل كلية على سلطة الإثنوغرافي في البحث والتفسير وكتابة الإثنوغرافيا. وهنا يحاجج بعض النقاد أن أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة تنتمي إلى الحداثة المتأخرة لا إلى ما بعد الحداثة نظراً لشمولها كثيراً من مقولات ما بعد البنائية. ذلك في حين يقرر البعض الآخر أن الأنثروبولوجيا كانت دوماً ما بعد حداثية وذلك انطلاقاً من أن رؤى النسبية الثقافية، بخاصة نموذج فرانز بواس الإرشادي، قد شكلت دعامة الممارسة والنظرية الأنثروبولوجيّة. إضافة إلى ما كشفت عن الدراسات الحقلية في مطلع القرن العشرين من تنوع وتعددية الثقافات، وكذا العلاقة الخاصة بين الباحث الإثنوغرافي والمبحوث في الممارسة الإثنوغرافية. ويتحدد المنحى البارز في حركة ما بعد الحداثة في الاستخفاف بالعلم والتكنولوجيا الغربية، وينبثق عن هذا المنحى الرئيس بعض التيارات والقناعات الأخرى يمكن إيجازها فيما يلي: **(1)** تمثيل الحياة الاجتماعية بوصفها نصاً. **(2)** الارتقاء بالنص واللغة إلى مستوى الظواهر التي لها وجود أساسي. **(3)** تطبيق التحليل الأدبي على كافة الظواهر. **(4)** مساءلة أو الشك في الواقع، وفي مدى قدرة وكفاءة اللغة لوصف هذا الواقع. **(5)** ازدراء ورفض المنهج. **(6)** رفض السرديات أو النظريات الكبرى الشاملة. **(7)** الدفاع عن تعددية الأصوات أو الآراء والمعارضة. **(8)** التركيز على علاقات القوة والهيمنة الثقافية. **(9)** رفض المؤسسات والنظم والمنجزات الغربية، خاصة العلم والعقل الغربي. **(10)** تبني موقف النسبية المتطرفة والنزوع إلى العدمية (المترجم)، انظر: M. Strathern, «Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology,» *Current Anthropology*, vol. 28, no. 3 (June 1987), p. 864; M. Manganaro, «Textual Play, Power and Culture Critique: An Orientation to Modernist Anthropology,» An Introduction to, Marc Manganaro (ed.), *Modernist Anthropology From Fieldwork to Text* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 4; M. Herzfeld, *Anthropology-Theoretical Practice in Culture and Society* (Unesco: Blackwell Publishers, 2001), pp. 38-39, and M. Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* (New York: Oxford, 1999), pp. 153-154.

الكبرى الشاملة في الأنثروبولوجيا وفكرة شمول الوصف الإثنوغرافي. وفي النقد الأخير يعارض أنصار ما بعد الحداثة افتراض السلطة الإثنولوجية[24] التي يحتكرها الأنثروبولوجي. وهكذا قفزت الانعكاسية، وأخيراً التجسيد (Embodiment) إلى الطليعة أو المقدمة. وبمعنى واسع استقت أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة مزاجها من الدراسات النقدية في الكتابة «الاستشراقية»، وتوجه نقدها إلى خلق «الآخر» (وما نتج عنه من تعريف «للذات») والذي يعد القوة المحركة لكافة المواقف السابقة في ميدان الأنثروبولوجيا[25]. وتعد ما بعد الحداثة أيضاً تطوراً منطقياً للنسبيّة والنزعة

(24) بعد نقدها الإثنوغرافيا الواقعية (نموذجي الخبرة والتفسير) نادت ما بعد الحداثة ببعثرة هياكل السلطة الإثنوغرافية التقليدية، فقد تأكد أن الإثنوغرافيا تتألف من خطابات ومكونات مترابطة حوارياً. وبناء عليه ظهرت الإثنوغرافيا الحوارية متعددة الأصوات، التي تحاول عرض الأصوات المتعددة والمتنافرة داخل سياق النص الإثنوغرافي وتشجع وجود قراءة من منظورات مختلفة. فنتيجة للانتقادات المبكرة التي وجهها م. ليرس (M. Leiris) وج. ماكيت (J. Maquet) وطلال أسد وآخرون، وُضعت الخصيصة غير التبادلية للتفسير الإثنوغرافي موضع نقاش وجدل. فلم يعد ينظر إلى الخبرة أو النشاط التفسيري للباحث العلمي باعتباره بريئاً أو غير مشوب. وأصبح من الضروري فهم الإثنوغرافيا ليس بوصفها خبرة وتفسيراً لواقع ثقافي آخر محدد المعالم ولكن باعتبارها خطاباً أو تأويلاً أو حواراً. وبذلك يتراجع نموذجا الخبرة والتفسير الإرشاديان أمام الاجتياح الكاسح للنماذج الإرشادية الخطابية للحوار وتعددية الأصوات. ويقرر جاك ديريدا أن الأنثروبولوجيا توجد أو تحدث داخل مجال الخطاب. وهنا تشكل وعي انعكاسي بأن الآخر شريك في إنتاج المعرفة لذلك يتعين أن تصير العلاقة به حوارية لا مونولوجية أحادية الاتجاه، ذلك أنه في الإثنوغرافيات كافة توجد كثرة من الأصوات في النص، بعضها أصوات الإخباريين، وأصوات أخرى للإثنوغرافي الذي يمكن أن يتحدث باعتباره محاوراً أو فاعلاً اجتماعياً أو محللاً. والثقافة على مستوى الواقع الملموس، هي حوار خلاق مفتوح النهاية بين الثقافات الفرعية، وبين الداخل والخارج، وبين الجماعات وبعضها البعض (المترجم)، انظر: J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature Art* (Harvard: Harvard University Press, 1988), p. 22; K. Dwyer, «The Dialogic of Ethnology,» *Dialectical Anthropology*, vol. 4 (1979), p. 220; C. A. Davies, *Reflexive Ethnography, A Guide to Researching Selves and Others* (London: Routledge, 1999), p. 221, and P. S. Sangren, «Rhetoric and the Authority of Ethnography, Postmodernism and the social Reproduction of Texts,» *Current Anthropology*, vol. 29, no. 3 (June 1988), pp. 411.

(25) يمكن الدفع بأن الأنثروبولوجيا قد ولدت من رحم الاحتكاك بالآخر الثقافي، واضطلعت بدور محوري في تمثيله. يعني ذلك أن الباحث الغربي - الذي ساهم في إنتاج الآخر المتدني - كان يتحدث نيابة عن هذا الآخر ويشاهد ويلاحظ نيابة عنه. ومن ثم تعتبر التواريخ والتقاليد والمجتمعات والنصوص الأخرى من صنيعة الباحث الغربي، فهو بكتاباته يبدع ثقافة من نسج خياله. ويعد التمثيل نظرية محورية في أجندة الحداثة الغربية، وممارسة مركزية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية عامة. لذلك اتخذ تيار أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة من نقد وتقويض النظرية الكلاسيكية للتمثيل منطلقاً نظرياً نقدياً. حيث انتقد هذا التيار ممارسات التمثيل في أنثروبولوجيا الحداثة (1920-1975) التي اهتمت بتمثيل الآخر الثقافي غير الغربي بطريقة سلطوية أفضت إلى تشويه واقعه وموجوداته الثقافية والاجتماعية. واليوم لم تعد الأنثروبولوجيا - من واقع سلطة آلية - تتحدث نيابة **عن الآخرين الذين** صورتهم على أنهم غير قادرين على التحدث نيابة عن أنفسهم - البدائي، الشعوب الأمية، الشعوب التي لا تاريخ لها (المترجم).

التأويلية، لدرجة أنه يصعب فصل هذه المنظورات إلا سطحياً أو ظاهرياً - بواسطة التزمين وتعيين التواريخ، أو المفردات، أو أسلوب الكتابة.

العودة إلى النسبيّة

يقرر سياك فان دير غيست (Siaak Van der Geest) (1990) في مقالة مثيرة أن النسبيّة ذاتها عقيدة جامدة مؤثرة، لم تُفقد أو تغيب. ويروج الأنثروبولوجيّون للنسبيّة في مقابل اليقينيات والحقائق المعرفية الماثلة لدى أفراد ينتمون إلى ثقافات غريبة عن ثقافاتهم يتناولونها بالدراسة، وكذلك لدى أشخاص غير أنثروبولوجيين ينتمون إلى ثقافاتهم الخاصة. ومع ذلك تراجعت الأنثروبولوجيا، خلال العقد الأخير، عن الأفكار النسبيّة المعتدلة التي تقضي بأن لكل ثقافة نسقها القيمي الخاص أو بنائها الدلالي، إلى الرؤى الأكثر تطرفاً المتأثرة بآراء بينيدكت وورف. لكن الآن فقط صيغت تلك الرؤى في رطانة ما بعد حداثية، وتخلو كلية من أي نظرية للثقافة باعتبارها كلاً[26]. كل ذلك يلقي ضوءاً على حقيقة أن «النسبيّة» ليست في الحقيقة مفهوماً موحداً (انظر أيضاً الفصل السابع). والمصطلح يشير إلى وفرة من الشظايا النظرية المنحوتة من صخرة الأنثروبولوجيا البواسيّة. برغم ذلك تبقى النزعة البواسية، التي تتخذ صورة أو أخرى، دافعاً للعديدين في الأنثروبولوجيا الأميركية، سواء أولئك الذين يعارضون النسبيّة الجامدة، وأولئك الذين يعتنقون رؤى جُلبت حديثاً من اتجاهات مستحدثة في التفكير أو تصور العلاقة بين الأنثروبولوجيا وموضوعات دراستها.

---

(26) تشكل النسبية الثقافية الأساس المعرفي لما بعد الحداثة وتجسد حركة أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة. والواقع أن الأنثروبولوجيا الثقافية قد ارتكزت في التسعينيات على منظور النسبية الثقافية الراديكالية. ويندرج تحت هذا المنظور نظرة إلى هدف الأنثروبولوجيا على أنه فهم لمعاني الظواهر الثقافية المتفردة والفذة. وتعرف أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة بأنها نسبية ومشروطة ثقافياً، ومن ثم فهي تدعم الاتجاهات التأويلية، وترفض الاختزال. ويتساوق تفضيل أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة للنسبية مع تأكيدها على الاختلاف أو على منطق الاختلاف ورفضها التفسيرات الشاملة والفهم الشامل ومعاداتها لكافة صور الإطلاقية، خاصة إطلاقية الحقائق أو الحقائق المطلقة. ويؤكد أنصار النسبية ما بعد الحداثية، وعلى خلاف أصحاب الاتجاه العقلاني، أن من الضروري ألا نؤكد على سمو وتفوق شكل المعرفة الخاص بنا على أشكال أخرى للمعرفة. وأن ونقبل ونعترف بحضور ومشروعية أساليب وطرائق أخرى للمعرفة والحياة أو على حد تعبير جان فرانسوا ليوتارد «لندع ألف زهرة تتفتح»، انظر: S. Sangren, «Rhetoric and the Authority of Ethnography, Postmodernism And the Social Reproduction of Texts,» *Current* and, *Anthropology*, vol. 29. no. 3 (June 1988), p. 421 T. Turner, «Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 93 (1997), pp. 288, 570 (المترجم).

لقد وردت ما بعد الحداثة إلى الأنثروبولوجيا بعد فترة طويلة من استعمالها المبكر في دراسات الفن وممارسة العمارة. ففي هذه الميدانين، ومنذ نهاية الخمسينيات، يصف المصطلح رفضاً للمبادئ الشكلية (الصورية) للأسلوب، واعتراف بالامتزاجات والاندماجات بعيدة الاحتمال، وبالتباين والتنوع المحلي على وجه الخصوص. ويستدعي المصطلح، في العلوم الاجتماعية بما فيها الأنثروبولوجيا، التعريف الذي طرحه جان فرانسوا ليوتارد (Jean-François Lyotard)، أستاذ الفلسفة بجامعة باريس، في تقريره لحكومة مقاطعة الكيبيك (Quebec) عن «الوضع ما بعد الحداثي»: إذ يقول «تبسيطاً لأقصى مدى، أُعرّف ما بعد الحديث بأنه نزعة التشكيك في السرديات (النظريات) الكبرى[27] (Meta-Narratives) (Lyotard 1984 [1979]: xxiv).

وفي الأنثروبولوجيا التي تمخضت عن ذلك، ينهمك تيار ما بعد الحداثة في رفض لكل من الحقيقة[28]، والنظرية الكبرى، وفرضية كلية وشمول الحقيقة الإثنوغرافية.

(27) تتحدد المبررات الرئيسية التي تسوّغ الرفض والإطراح ما بعد الحداثي للنظريات الكبرى في: **(1)** تعمّق النظرية الأنثروبولوجيّة الحديثة نمطية الأنا والآخر. **(2)** تفضي النظرية إلى الإخفاء والحجب والتشويه والإغماض والتشويه وكسر الألفة والإغراب. **(3)** تتميز النظرية بالتفاوت وعدم التناغم والتنافر. **(4)** تعني النظرية إقصاء وفرض النظام على القوى المنافسة والتحكم فيها. **(5)** تتميز النظرية بمركزية اللوغوس. **(8)** تتميز النظرية الحديثة بأنها بلاغية برغم الزعم بكونها علمية (حيث يعتبر العلم الحديث مجرد منتج ثقافي). **(9)** تنضوي النظرية الحديثة على تناقض وتعارض. **(10)** تهدر النظرية الكبرى خصوصية الثقافة والتنوع الثقافي الهائل. **(11)** تتسم النظرية بأنها أيديولوجية. لهذه الأسباب يتخلى أنصار ما بعد الحداثة عن النظرية وينبذونها جانباً ويستبدلونها بالحياة اليومية والسرد المحلي والوصف المكثف، (المترجم) انظر: P. M. Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences, Insights, Inroads and Intrusions* (Princeton: Princeton University Press, Newjeresey, 1992), pp. 81-82, 88.

(28) يقرر أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة أن «الحقيقة» اختراع خالص أو ابتكار إبداعي، يعاد اختراعها باستمرار بمعنى أن الأنثروبولوجيا تبتدع وتخترع الظواهر الواقعية أو الحقيقة التي تحاول دراستها، ولذلك لا يمكن أن تنخرط في السعي لاكتشاف الحقيقة. وتعتمد حقيقة النص الأنثروبولوجي ليس على «المقاصد الإرادية» لمؤلف مبدع، ولكن على النشاط الإبداعي الخلاق لقارئ معين. ومن هذا المنظور تصير الأنثروبولوجيا ونظرياتها «روايات خيالية مقنعة»، ولا وجود لحقيقة في الأنثروبولوجيا. والحقيقة من منظور ما بعد الحداثة، إضافة إلى كونها رواية مقنعة، تعد نسبية ومحلية وتعددية وغير محددة وتأويلية. ومادام تيار ما بعد الحداثة يرفض النظام والقواعد والمثل والعقلانية والعقل والذات، فإن الحقيقة تكون بالنسبة له وهم وأسطورة، وهي مرفوضة. وبناءً على ذلك يكون «الصدق» أيضاً أسطورة ووهم لأنه من نسج خيال الأنثروبولوجي الذي يخترع الظواهر التي يحاول دراستها. ويصور كرابنزانو الإثنوغرافيين في صورة مخادعين ومحتالين يعدون مثل هيرمز (Hermes) بعدم الكذب، ولكنهم لا يتعهدون أبداً بقول الحقيقة كاملة. وينكر المتطرفون من أنصار ما بعد الحداثة وجود الحقيقة أو حتى إمكانية الوصول إليها، كما يعلنون عدم اكتراثهم بكافة المشروعات التي صُممت لاكتشاف الحقيقة، ويرون أن الحقيقة إما أن تكون بلا معنى أو تفتقر إلى معنى أو عشوائية. ويرون أنه ليس ثمة اختلاف بين الحقيقة والأشكال الواضحة =

بتعبير آخر، يرى أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة أنه لا وجود لقضية أو مقولة لحقيقة كاملة يمكن أن تصاغ عن ثقافة معينة[29]. وفي رأي عديدين يتعذر أن نخرج بتقدير تقريبي. لذلك فالنظرية الكبرى (ما يطلق عليه ليوتارد «سردية كبرى») مدانة ومحكوم عليها بالإخفاق - فيما عدا، على ما يبدو، السردية الكبرى لما بعد الحداثة ذاتها.

كتابة الثقافة

كتابة الثقافة (Clifford and Marcus 1986) هو النص ما بعد الحداثي الرئيسي في الأنثروبولوجيا[30]، وقد صيغ اعتماداً على مؤتمر عن «صناعة النصوص

= والمشوهة للبلاغة أو للدعاية. وتنضوي الحقيقة في رأيهم على نوع من الإرهاب والاحتكار التعسفي. بل الخاصة. لذلك تعتبر الحقيقة تعسفية (تحكمية) كلية، ومن ثم فإنها لا تستحق مكانة خاصة متميزة أو سلطة متعالية سامية. ويقول فوكو «إننا نخضع لعملية إعادة إنتاج الحقيقة من خلال القوة، ولا يمكننا ممارسة القوة إلا من خلال عملية إعادة إنتاج الحقيقة. والحقيقة أيديولوجية كذلك». ويقرر جاك ديريدا أنه «لا وجود لشيء اسمه الحقيقة في ذاتها ولكن ما يوجد هو جزء أو مقدار كبير منها». والحقيقة أن النقد ما بعد الحداثي لفكرة الحقيقة يستلهم مقولات نيتشه الذي يعتبر الحقيقة والأكاذيب «تركيبات مصطنعة مخلقة»، لذا لا توجد حقيقة أو زيف، انظر: P. M. Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences, Insights, Inroads and Intrusions* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 78, 87 - 88; J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Harvard: Harvard University Press, 1988), p. 525; M. Strathern, «Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology,» *Current Anthropology*, vol. 28, no. 3 (June 1987), p. 257; M. Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* (New York: Oxford, 1999), p. 156, and J. Clifford, «Partial Truths,» Quoted in: Clifford James and Marcus George, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* ([n. p.]: University of California Press, 1986), pp. 6-8.

(29) والحقائق الإثنوغرافية على حد تعبير جيمس كليفورد حقائق جزئية (Partial)، بمعنى أنها منقوصة وغير كاملة ومشوبة أو متورطة، ولا تجسد معرفة كلية شاملة ولكن معرفة جزئية منقوصة، تفرزها استراتيجيات الإقصاء والحذف والكتمان والإخفاء (المترجم)، انظر: J. Clifford, «Partial Truths,» Quoted in : Clifford James and Marcus George, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* (California: University of California Press, 1986), pp. 6- 8.

(30) يستهدف أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة فعل الكتابة، ويكشفون النقاب عن وهم الموضوعية التي يدعيها الأنثروبولوجيّون. فقد صار بالإمكان الكشف عن الخدع البلاغية لعملية التأليف. وشأن أي مؤلف آخر كان الأنثروبولوجيّون يكتبون خيالاً مشوباً بأيديولوجيا. وتعرف أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة باتجاه كتابة الثقافة في إشارة إلى النقد إلهام الذي أثير في الثمانينيات ووجه إلى الإثنوغرافيا باعتبارها المنهج المحوري في الأنثروبولوجيا الثقافية، وبوصفها عملية متميزة للكتابة وصياغة النصوص. ولما كانت مابعد الحداثة تعبيراً عن **سقوط الاجتماعي في النص**، فإن هذا النقد قد ركز على البلاغة والتقاليد النصية التي من خلالها نجحت الأنثروبولوجيا في تأسيس سلطة المعرفة التي تقوم بإنتاجها. والواقع أن هذا النقد قد تطرق إلى ما هو أبعد من مناقشة الأدوات الأدبية للكتابة الأنثروبولوجيّة. ويشير النقد ما بعد الحداثي الانعكاسي إلى أن الإثنوغرافيا نوع من «الكتابة» بمعنى أنها ليست تقريراً علمياً موضوعياً ولكنها تركيب فكري إبداعي. ويؤكد جيمس كليفورد أن ما يعرف «بوجهة نظر المبحوث» لا يعدو في الحقيقة أن يكون =

الإثنوغرافية» (The Making of Ethnographic Texts)، عقد في سانتا في (Santa fe) بنيوميكسيكو عام 1984(انظر أيضاً: Marcus and Clifford 1985). فقد قدم ثمانية أنثروبولوجيين ممارسين، ومؤرخ للأنثروبولوجيا (جيمس كليفورد)، وناقد أدبي (ماري لويز برات (Mary Louise Pratt))، بحوثاً صدرت في هذا الكتاب الشهير فيما عدا واحد (وهو بحث روبرت ثورنتون (Robert Thornton)). ويركز مؤلف **كتابة الثقافة** على إمعان التفكير في الأساليب الأدبية المتضمنة في الخطاب الأنثروبولوجي، وذلك برغم عرض المؤلفون لمدى من الرؤى والمنظورات حول هذه الأساليب تتأرجح وتتذبذب من الاعتدال إلى الراديكالية. وقد تناول عدد من الأنثروبولوجيين كذلك تغلغل وتدخل علاقات القوة في المعالجة الإثنوغرافية. وهنا يجدر تلمس هذه الاتجاهات بإيجاز شديد.

يهاجم جيمس كليفورد، في مقدمته، فكرة الإثنوغرافيا بوصفها تمثيلاً لكلية الثقافة (الثقافة بوصفها كلاً متكاملاً)، ويؤكد على عدم اكتمال أو نقصان التعبير الإثنوغرافي حتى في بحوث الباحثين المحليين. ويحاول الإقناع بأن الإثنوغرافيا هي

= تأكيداً لوجهة نظر الأنثروبولوجي الذي يكتب عن مشاركة المبحوث في الراوية الخيالية الإثنوغرافية. ومن خلال إسكات أصوات موضوعات التمثيل الأنثروبولوجي يفرض النص الإثنوغرافيسلطة الأنثروبولوجي ويكرسها. وتعتبر كتابة الإثنوغرافيا دوماً تأكيداً للقوة والسلطة. كذلك نجح النقد ما بعد الحداثي في كشف النقاب عن التقاليد الأدبية المستخدمة في الكتابة الإثنوغرافية، تلك التي أضفت المشروعية على الأنثروبولوجيا وساعدت الأنثروبولوجيين على إقناع قرائهم بأن ما يقدمونه يمثل وجهة نظر المبحوثين أبناء الثقافة. وقد أثار ذلك شكوكاً حول قدرة الأنثروبولوجيا على تقديم صورة صادقة عن الآخر أو حتى تمثيله تمثيلاً صادقاً. كذلك أُثيرت شكوك وهواجس حول الدراسات الحقلية الكلاسيكية وتم تفكيكها. وبذلك سلب ما بعد الحداثيين الإثنوغرافيا الواقعية سلطتها واعتبروها نصاً يتم تركيبه وتأليفه على أيدي إثنوغرافي متمكن من أدواته البلاغية خاصة القدرة على الإقناع. وكان البديل الذي طرحه أنثروبولوجيّو ما بعد الحداثة، خاصة ماركوس وكوشمان، للنوع الأدبي المميز للإثنوغرافيا الواقعية، هو الوصف الإثنوغرافي التجريبي الجديد؛ الذي يترك العالم قيد الملاحظة مفتوح النهاية، غامض، ومتغير. ويتفق جيمس كليفورد مع تلك الرؤية بقوله: «أن جانباً كبيراً من معرفتنا بالثقافات الأخرى يجب أن ننظر إليه الآن باعتباره مشروطاً ونتاجاً إشكالياً للحوار الذاتي الداخلي، والترجمة والعرض». وينادي جيمس كليفورد من هذا المنطلق - بنص إثنوغرافي حواري بصورة جذرية، أو نص متعدد الأصوات يقدم مجموعة متنوعة من الأصوات المتنافرة. وعلى ذات الشاكلة يخبرنا ستيفن تيلر «أن إثنوغرافيا ما بعد الحداثة ترفض الأيديولوجيا الواقعية الموضوعية التي تنهض على ثنائية الملاحِظ/ الملاحَظ. فلا وجود لملاحظ أو شيء تتم ملاحظته. وكبديل لهذه الأيديولوجيا يقرر تيلر الإنتاج الحواري التبادلي للخطاب والنص الإثنوغرافي. وهكذا صارت هناك محاولات لضم أصوات أخرى للعرض الإثنوغرافي ومحاولة إعادة صياغة الكتابة الإثنوغرافية والمتأثرة بالممارسات التفكيكية، وذلك بهدف بعثرة وتوزيع السلطة الإثنوغرافية (المترجم)،
انظر: P. Rabinow, «Discourse and Power: on the Limits of Ethnographic Texts,» *Dialectical Anthropology*, vol. 10 (1985), pp. 1,and G. E. Marcus and J. Clifford, eds., *Writing Culture – Politics and Poetics of Ethnography* (Berkely: University of California Press, 1986).

في حقيقتها عبارة عن كتابة، بيد أنه يرفض الرؤية المتطرفة عن أنها مجرد كتابة أو لا تعدو أن تكون كذلك، أو أن إقرار الإثنوغرافيا باعتبارها نوعاً من «الشعر» يعوق الموضوعية. ويعد إسهامه الحقيقي المؤثر، الاستعارة[31] الإثنوغرافية (Ethnograph-ic Allegory)، بلا جدال أدبياً في طابعه، ويركز بؤرة الاهتمام على «الطابع السردي للتمثيلات الثقافية» (Clifford 1986: 100). كذلك يقترح جورج ماركوس تحليلاً أدبياً، لكنه يستلهم نظرية الأنساق العالمية بقصد كشف القناع عن «سلطة» المؤلف؛ وفي قسم بعنوان «فيما بعد»، يعلق ماركوس باختصار على التحدي الذي يعتقد أن مؤتمر سانتا في (Santa Fe) قد واجه به الميدان الأنثروبولوجي.

وتناقش ماري لويز برات بعض الإثنوغرافيات المختلفة، وتؤيد «اندماج» التفسيرات الموضوعية والذاتية، وكذلك إعادة فحص الإثنوغرافيين لمشروعهم ومساءلته في ضوء الأحداث التاريخية السابقة والنوع الأدبي. أما فينسنت كرابنزانو (Vincent Crapanzano) فيفحص بتعمق مشكلات الترجمة في ثلاثة نصوص مختلفة تماماً، وتشمل نصاً ينتمي إلى القرن الثامن عشر، وآخر إلى القرن التاسع عشر، ونص لغيرتز (عن مصارعة الديكة البالينيزي). ويتناول ريناتو روزالدو (Renato Rosal-do) أساليب السلطة في نصين، أحدهما «النوير» لإيفانز بريتشارد؛ في حين يتخذ طلال أسد كهدف «للترجمة» مقالة لإيرنست غيلنر عن «الترجمة» في التقليد الأنثروبولوجي البريطاني، وبالذات في **الدين عند النوير**.

ويقارب مايكل فيشر دينامية العرقية، التي يقول بوجوب أن يُعاد اختراعها في كل جيل. ويستخدم بول رابينو (Paul Rabinow) البنية النصية في تأويلية غيرتز، والميتا - أنثروبولوجيا النصية عند كليفورد، جنباً إلى جنب مع أمثلة أو شواهد أخرى، لكي يؤكد بوضوح أن التمثيلات هي حقائق اجتماعية. وفي هذا المجال يتحدث ستيفن تيلر، المتحول عن الأنثروبولوجيا المعرفية، مؤكداً المنظور ما بعد الحداثي بقوة وبتطرف متزايد، ويعلق على موت التفكير العلمي، ويحتفي بالطبيعة التجزيئية لإثنوغرافيا ما بعد حداثية منتظرة واعدة. ويقول إن الإثنوغرافيا مابعد الحداثية تهدف إلى إنجاز «خطاب» أي ديالوغ (حوار)، يناقض ويقابل المونولوج السابق المميز «للنص» الإثنوغرافي. ومع ذلك يؤكد تيلر غياب إثنوغرافيا ما بعد حداثية، ويؤكد في الوقت ذاته على أن «كل الإثنوغرافيا ما بعد حداثية في جوهرها» (Tyler 1986: 136).

(31) تمثيل المعاني الروحية والأخلاقية والمعاني المجردة الأخرى بواسطة أفعال شخصيات خيالية (روائية) تُتخذ كرمز (المترجم).

ومنذ صدور كتاب **كتابة الثقافة**، واصل عدد من الأنثروبولوجيين، أنصار هذا المشروع وآخرون غيرهم، هذا الخطاب. ومن الأمثلة الجديرة بالذكر محاولة ماركوس وفيشر (1986) تبرير الطبيعة التجريبية والنقدية للكتابة الأنثروبولوجيّة الجديدة؛ وبحث كليفورد (1988) عن إثنوغرافيا القرن العشرين، والأدب، والفن، ودراسة مايكل تاوسيغ (Michael Taussig) شديدة الابتكار للمحاكاة وتركيب الآخرية (الغيرية) في ثنائية التقابل الذات/ الآخر؛ وبعض مقالات رابينو التي تم جمعها (1997). ويتمثل البحث المعتدل عن الارتباطات بصورة بارزة في أعمال مارلين ستراثيرن (Marilyn Strathern) (على سبيل المثال، 1991؛ 1992)، إحدى الأنثروبولوجيات الرائدات في بريطانيا اليوم. وبالإضافة إلى أشياء أخرى، تقرر ستراثيرن أن الارتباطات الجزئية ضرورية نظراً لأن كمية البيانات التي يتعين على الأنثروبولوجيين تناولها ضخمة وهائلة بدرجة يصعب معها معالجتها بأي طريقة أخرى. ويلخص عالم الاجتماع الأميركي نورمان دينزن (Norman Denzin) (1997) الإثنوغرافيا ما بعد الحداثية باعتبارها «خطاباً أخلاقياً». ويقول إن الإثنوغرافيين يجب أن يتجاوزوا الأشكال أو القوالب الموضوعية التقليدية للكتابة عن الشعوب، ويتحولوا إلى نصوص تجريبية صيغت اعتماداً على الخبرة والمعايشة، تشمل السيرة الذاتية والوسائل المرتكزة على الأداء؛ وإلى التعبير الوفير عن العاطفة والانفعال، وإلى التفريغ في قالب روائي (Fictionalization)، ومن ثم التعبير عن الحقيقة الشعرية والسردية وذلك في مقابل الحقيقة العلمية، وكذلك إلى الخبرة المعيشة، والممارسة (البراكسيس) (Praxis)، ووجهات النظر المتعددة.

وكثيراً ما يؤكد أنصار ما بعد الحداثة على العشوائي في الثقافة، وأوصاف الثقافة، والتنظير عن الثقافة[32]. وعندما يعلقون على مابعد الحداثة ذاتها يميلون إلى

---

(32) يستهدف النقد ما بعد الحداثي الراديكالي تقويض ودحض مفهوم الثقافة الذي يقع في مركز الصدام بين الحداثة وما بعد الحداثة، أو بين سندان الحداثة ومطرقة ما بعد الحداثة، وذلك لأن هذا المفهوم متجذر بعمق في الحداثة. ومن المعروف أنه قد ظهر وتبلور في إطار النظرية التطورية، لكن علينا أن نعترف أنه نتاج للحداثة بنفس درجة كونه نتاجاً للأنثروبولوجيا. وقد قدمت الأنثروبولوجيا هذه المرجعية من خلال افتراض أن موضوع بحثها المحوري هو دراسة المجتمعات ما قبل الحديثة. وباتت المجتمعات الحديثة تعرف وتحدد المجتمعات ما قبل الحديثة في علاقتها بذاتها. بمعنى آخر أن الحديث (Modern) قد أعاد تصنيف العصور والحضارات القاصية في الزمان والمكان في علاقتها بذاته، حيث قام بتنظيمها وتعيينها على أساس أن الحديث هو قمة الحضارة والتقدم – على سبيل المثال، البدائي، العصور الوسطى، والدول المتخلفة... إلخ. ومن خلال ذلك أعادت الحداثة تأكيد مركزيتها وأخضعت الآخرين لهذه المركزية. =

استحضار واستدعاء الانعكاسية. يصوغ كرابنزانو (1992: 88) ذلك بقوله، «ليست فقط عشوائية العلامة في أي فعل للدلالة هو ما يستدل عليه أو يتم إعلانه وإظهاره ارتباطياً (Paradigmatically)، ولكن ينسحب ذلك أيضاً على عشوائية علاقات تتابع العلامة (Syntagmatic)، وتركيبها، وموضعها». بتعبير آخر، بينما يعارض بعض أنصار ما بعد البنائيّة (وبالذات بورديو) التمييزات أو الثنائيات السوسوريّة بالإجمال، يوسع كرابنزانو هنا، وهو ما بعد حداثي مفوّه، الفكرة السوسوريّة عن العشوائية لتشمل ليس فقط العلامات ذاتها، ولكن حتى العلامات في علاقتها بعلامات أخرى. وتعد نقطة استشراف المرء (الموقع الذي يتيح للمرء منظوراً شاملاً)، في رأي ما بعد الحداثيين، عشوائية. لذلك وُضع التمييز الذي أقره سوسور، وأقره في الحقيقة كل لغوي وأنثروبولوجي منذ ذلك الحين، وهو التمييز بين المُلاحِظ وما يلاحظه، موضع شك ومساءلة.

ويقرر أنصار الانعكاسية والتأويليون الآخرون المحدثون الأقل تمركزاً حول الذات، أن العام والفردي الخاص (انظر: Radcliffe-Brown 1952: 1) يمتزجان ليشكلا خليطاً أو مزيجاً غير محدود. فقد صار من غير الممكن تقريباً التمييز بين الإثنوغرافيا والنظرية، وبين المُلاحِظ وما يلاحظه (أو بين الذات الجمعية والآخر

= والحداثة ما كانت لتوجد بدون هؤلاء الآخرين (الآخر الثقافي غير الغربي)، وذلك من منطلق أنها اعتمدت عليهم في تمثيلها لذاتها. بيد أن الحداثة أقامت علاقات تفاوت ولاتساوق مع هؤلاء الآخرين، وافترضت لذاتها مكانة أسمى وموقع سيطرة وهيمنة، وهنا يتجلى الطابع الأيديولوجي للحداثة. لعب مفهوم الثقافة دوراً محورياً وأساسياً في هذه العملية، أي عملية خلق الحداثة للآخرين والاختلاف. وهكذا أصبحت الثقافة الوعاء الحاوي لكافة الأشياء التي اعتبرت «غير حديثة» وذلك بطريقتين: الأولى أن الثقافة تحوي الماضي، أي التقاليد والتراث، والثانية أن الثقافة تحوي ذلك النطاق الشاسع من الحاضر الذي يوجد خارج حدود الحضارة الغربية، والمعروف بالمجتمعات «البدائية» أو التقليدية. وترى ليلى أبو الغد أن ثنائية الذات/ الآخر هي اليد الخفية لفكرة الثقافات بوصفها متفردة ومتماسكة ومنفصلة عن ثقافاتنا (الثقافات الغربية)، وارتأت أن مفهوم الثقافة قد مثل الأداة الأساسية لصناعة الآخر والإبقاء على نسق تراتبي هيراركي للاختلافات. وإذا كان مفهوم الثقافة يُنتقد لتأكيده على التماسك واللازمنية وبأنه الأداة الأنثروبولوجيّة الأساسية لصنع الآخر والاختلاف، فإنه يتعين على الأنثروبولوجيين البحث عن استراتيجيات للكتابة ضد الثقافة. فقد تبدد وهم وجود ثقافات ثابتة ومترابطة وتمثل وحدة عضوية متكاملة، كما لم تصمد الفكرة الرومانسية عن الوحدة الثقافية المتكاملة في مواجهة تشرذم العالم المعاصر. وقد تعلم الإثنوغرافيون أن الحدود الثقافية نفيذة وغير أكيدة وعرضة للتفاوض، وأن الثقافات في حالة تغير وتقلب مستمرين. لذا يعتقد كليفورد أن من المتعين التخلي عن افتراض أن الثقافة وحدة متكاملة صامدة يعتنق قيمها الجميع (المترجم).

الجمعي) في سياق نص أنثروبولوجي معين[33]. وربما لم يكن من قبيل المصادفة أن إثنوغرافيا الأوروبيين التي يجريها أوروبيون، أو إثنوغرافيا الأميركيين التي يجريها أميركيون، تشكل أمثلة ملائمة لهذا النوع الأدبي. ويمثل مايكل هيرزفيلد (M. Her-zfeld) (وهو إنجليزي انطلق من هارفارد ويكتب عن الإغريق) صورة مصغرة للتقليد ما بعد الحداثي المعتدل في الأنثروبولوجيا. ويتراوح عمله المعنون **الأنثروبولوجيا عبر المرآة** (*Anthropology Through the Looking Glass*) (Herzfeld 1987) من انتقادات صُوبت إلى النظرية الأنثروبولوجيّة الشكلية أو الصورية والوضعية المفرطة، وافتراض سمو وعلو المعرفة المبكرة (البدائية)، إلى مناقشات تتناول التناقضات داخل الثقافة الإغريقية، وكذلك، وهو الأكثر أهمية، التناقضات الكامنة داخل التمييزات الأنثروبولوجيّة بين الذات والآخر، وبين المُلاحِظ والمُلاحَظ. ويقدم هذا العمل ذاته باعتباره بحثاً للارتباطات التي تطمس وتسحق التناقضات. وفي هذا المجال يفيد هيرزفيلد بصورة مكثفة من الطبعة الثالثة والنهائية من كتاب غيمباتستا فيكو (Giambattista Vico) **العلم الجديد** (*New Science*) (لمطالعة ترجمة إنجليزية، انظر: Pompa 1982 [Vico 1744]: 159–267)، وفيكو هو فيلسوف إيطالي ينتمي إلى القرن الثامن عشر، قُرأت أعماله على نطاق محدود في عصره، وحاول فهم العلاقات بين موجودات كالتاريخ والتطور الاجتماعي، والقومية (الانتماء إلى دولة أو عشيرة) والدين.

وتعد كافة الأعمال الحديثة التي تتناول نظرية المجازات (Tropes)، بما في ذلك الاستعارة (Metaphor)، والكناية أو المجاز المرسل (Metonymy)، والمجاز

---

(33) يتضح هنا تأثير «ما بعد العملياتية»: وهي حركة أركيولوجية تمثل تعبيراً وتجسيداً واضحاً لتيار مابعد الحداثة في الأنثروبولوجيا. ويلخص ريتشارد واطسون (Richard Watson) معالم هذه الحركة بقوله: «يستخدم أنصار ما بعد العملياتية المناقشات التفكيكية التشكيكية للوصول إلى أنه ليس ثمة ماضٍ موضوعي، وأن تمثيلاتنا للماضي ليست سوى نصوصاً أنتجناها على أساس أو انطلاقاً من مواقفنا ووجهات نظرنا السوسيوسياسية. وكان من نتيجة ذلك أن قرروا أنه ليس هناك عالم موضوعي، وأن العالم في حد ذاته نص ينتجه أفراد من البشر». ويعتبر عالم الآثار إيان هودير (Ian Hodder) الأستاذ بجامعة كامبردج رائد هذه الحركة وأبرز ممثليها. ويرى «أن الأركيولوجيا التعميمية والتطورية الحديثة تعد اتجاهاً منقوصاً ومعيباً، وذلك لأن ممثليها قد أخفقوا في التعامل مع، أو معالجة، التكوين ذي المعنى للأفعال الاجتماعية والخصوصية التاريخية للثقافة الإنسانية». ويقرر أن «إدراك المكون ذي المعنى في الأفعال الاجتماعية يحول دون وجود تفسيرات أو حتى شروح من شأنها إدماج أو إدخال عوامل خارج الفعل الإنساني»، «وأن الثقافات تعسفية، بمعنى أن أشكالها ومضمونها لا يتحدد بأي شيء خارجها... ومن ثم فالثقافة غير قابلة للاختزال، إنها كذلك فقط» (المترجم)، انظر: M. Harris, *Theories of Culture in Postmodern Times* (New York: Altamira Press, 1999), pp. 157-158.

المرسل[34] (Synecdoche) ، والسخرية أو التهكم (Irony)، وثيقة الصلة بالبحث ما بعد الحداثي، ويعتبر جيمس فيرنانديز (James Fernandez) (على سبيل المثال: 1986) بجامعة شيكاغو الرائد لتلك الفكرة. لقد قرأت إثنوغرافيته أو دراسته الإثنوغرافية لجماعات الفانغ[35] (Fang) بالغابون باعتبارها بحثاً وتنقيباً عن الداخل العميق أو النظرة الداخلية العميقة لتلك الجماعات، لذلك تنضوي هذه الإثنوغرافيا داخل التقليد الأنثروبولوجي الواسع الذي يشمل مالينوفسكي وبواس (وكذلك غيرتز). ويبدو أن روح دايفد شنايدر (Schneider)، وهو المؤول الرئيسي، الذي ينتمي إلى شيكاغو، للرمزية المختلفة المميزة للقرابة الأميركية واليابسية (Yapese)، تحل أو تتجسد هناك أيضاً (انظر على وجه الخصوص: Schneider 1984 ;[1968] 1980). ويرى فيرنانديز والمشاركون في مجموعته عن المجازات (Fernandez 1991)، والذين يستعيرون غالباً الأفكار الجديدة من علم اللغة (على سبيل المثال: Lakoff and Johnson 1980)، أن الثقافة هي لعب متواصل ومركب للمجازات. ومع ذلك، فبينما يقرر جورج لاكوف ومارك جونسون أن الناس يضعون أو يرسمون الغريب أو غير المألوف بقصد خلق وصوغ فهم جديد، تقرر ناعومي كوين (Naomi Quinn) (1991)، على سبيل المثال، عكس ذلك بصفة أساسية. فالمجازات تنبني وتستند على تصورات متفق عليها ثقافياً، وأنها تضيف في الغالب تعقيداً لا وضوحاً. وفي رأيها، كما في رأي أجيال من الأنثروبولوجيين سبقتها، تعتبر الثقافة مركزية.

مشكلات ما بعد الحداثة

في واحد من جدالاته المتألقة العديدة يهاجم الأنثروبولوجي الفيلسوف البريطاني الراحل إيرنست غيلنر (79-22 :1992) مذهبي النسبيّة وما بعد الحداثة باعتبارهما مغرقين في الذاتية، ومنغمسين ذاتياً (Self - Indulgent). وتعد مابعد الحداثة الشكل السائد والمسيطر للنسبيّة اليوم بدرجة كبيرة، وقد ارتآها غيلنِر مثيرة للنقاش والإشكاليات على وجه الخصوص في انتقاداتها التي صدرت في غير موضعها وصوبت، على سبيل المثال، إلى نزعة الموضوعية (Objectivism) التي ترتكز عليها

(34) صورة بلاغية قوامها ذكر الجزء وإرادة الكل أو ذكر الكل وإرادة الجزء (المترجم).

(35) شعب أفريقي يقطن في الشمال الغربي للغابون، وفي غينيا بالقرب من خط الاستواء، وكذلك في المناطق المجاورة للكاميرون وجمهورية الكونغو، ويتحدث لغة البانتو (المترجم).

الإثنوغرافيا الاستعمارية الأوروبية. لقد مثلت الإثنوغرافيا في الحقبة الاستعمارية، على ما يذهب أنصار ما بعد الحداثة، أداة في أيدي الحكومات الاستعمارية الجائرة والشركات متعددة الجنسيات. وفي رأي أعداء ما بعد الحداثة ونقادها أن محاولة ما بعد الحداثة الرامية إلى تحرير الأنثروبولوجيا تُعد مضللة، كما تعد انتقاداتها للتقاليد الأنثروبولوجيّة المبكرة في غير موضعها، كما تبدو نزعتها الذاتية حمقاء تافهة بكل ما تحمله الكلمة من معاني. ويقول غيلنِر إن المفكر ما بعد الحداثي يرى الأنثروبولوجيا انتقالًا وتحولًا من الوضعية (التي يعتبرها أنصار مابعد الحداثة إيماناً بالحقائق الموضوعية) إلى الهرمينوطيقا (Hermeneutics) (أي التأويل). ومع ذلك تعد حركة ما بعد الحداثة في الواقع اجتراراً أو إعادة إنتاج للحركة الرومانسية، التي ظهرت قبل قرنين من الزمان، وذلك في تدميرها وتقويضها للنظام التقليدي في أوروبا عصر التنوير. ويواصل غيلنِر هجومه لينال من الإسهامات التي احتواها كتاب **كتابة الثقافة** بين دفتيه، والتي تفتقر للدقة والإحكام في رأيه. ويخلص إلى أنه: «في النهاية يبدو المعنى الإجرائي لما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا وكأنه يشبه شيئاً مثل: رفض (في الممارسة، وانتقائي بالأحرى) لتأييد أية حقائق موضوعية، وأية أبنية اجتماعية مستقلة، واستبدالها بالبحث عن المعاني سواء الخاصة بموضوعات البحث أو الخاصة بالباحث.

ويحمل رابينو وكليفورد طابع حدة انتقادات غيلنِر، بيد أنه يلقي باللائمة على غيرتز بوصفه مصدر جذور هاجس الافتتان بالهرمينوطيقا، ويسل مدية الفيلسوف ليطعن بها دفاع غيرتز (1984) عن النسبيّة.

«لقد شجع غيرتز جيلاً كاملاً من الأنثروبولوجيين على استعراض عجزهم ومخاوفهم الداخلية الحقيقية أو المصطنعة، مستخدمين استحضار الشك والضيق أو الضجر الإبستيمولوجي كمبرر للغموض والنزعة الذاتية المفرطة (وهي السمات الأسلوبية الرئيسية «لما بعد الحداثة»). إنهم يتعذبون كثيراً من عجزهم عن معرفة ذواتهم والآخر، على أي مستوى للارتداد، ذلك أنهم لم يعودوا بحاجة إلى أن ينزعجوا كثيراً بشأن الآخر. فإذا كان كل شيء في العالم مفتتاً أو متشظياً ومتعدد الأشكال، فإنه ما من شيء يشبه شيء آخر في الحقيقة، وما من شخص قادر على معرفة آخر (أو ذاته)، وما من شخص يمكنه الاتصال أو التواصل، فماذا يمكن أن يفعل المرء هناك سوى أن يعبر عن الكرب الذي أفرزه هذا الموقف في النثر المستغلق» (Gellner 1992: 45).

وفيما يلي أوجز المشروعين: التأويلي وما بعد الحداثي. يذهب المعتدلون من أنصار ما بعد الحداثة (بمن فيهم التأويليون الغيرتزيون) إلى أن المجتمع يماثل ويشبه نصاً يقرأه الإثنوغرافي، تماماً كما سيقرأ نصه قرّاؤه من غير ريب. ويبدو أن آخرين من أنصار مابعد الحداثة يرون الثقافة باعتبارها «قطعاً صغيرة ورقعاً» (ذلك إذا اقتبسنا عبارة لووي) - كل قطعة وكل رقعة تستغل أو تستخدم أخرى. ويرى البعض أن الثقافة سلسلة من ألعاب الكلمة (Word play)، أو المجازات (Tropes). والإثنوغرافيا هي الشيء ذاته تقريباً، وتعدو النظرية الأنثروبولوجيّة ذلك قليلاً. وحسبما يقرر معظم أنصار هذه المدارس، لا ينبغي أن تكون هناك نظرية كبرى أو مماثلة كبرى رئيسية - فيما عدا أن الثقافة «تماثل النص» بطريقة غير محددة. والسؤال الذي يحلو لي أن أثيره فيما يتصل بمجمل الاتجاهات التأويلية، إلى حد كبير أو أقل، هو ماذا يمكن أن تكون عليه الأنثروبولوجيا في اعتقادهم إذا كانت سرديتهم أو نظريتهم الكبرى صحيحة؟ فكل شيء نسبي، وليس ثمة حقيقة أو صدق في الإثنوغرافيا[36]. وهكذا لا بد وأن تتفكك وتتحلل الأنثروبولوجيا إلى النقد الأدبي أو على الأقل إلى ذلك الصنف من النقد الأدبي الذي انتزع قطعة كبيرة من موضوع الأنثروبولوجيا - الدراسات الثقافية[37] (انظر على سبيل المثال: Bratlinger 1990).

ومع ذلك يبدو أن هناك معركة غامضة خبيئة بين التأويليين وما بعد الحداثيين عموماً، إذ يرى أحد الفريقين أن الإثنوغرافيا غاية في ذاتها، أو بالأحرى محاولة للفهم،

---

(36) نفت حركة ما بعد الحداثة إمكان قيام أنثروبولوجيا مقارنة للثقافات المختلفة. وبشرت باكتشاف كبير في الإثنوغرافيا، وقد كان هناك بعض الإثنوغرافيات المبدعة والناجحة وفق نظرية ما بعد الحداثة، لكن تأثيرها الرئيسي تمثل في إثارة التوتر بين الإثنوغرافيين الشباب إلى حد لم يعد من المستطاع معه إقناعهم بالذهاب إلى الميدان. ويعلق كليفورد غيرتز بأن هؤلاء الشباب يشعرون بأنهم «مطاردون من عدم يقين داخلي رهيب، يصل إلى درجة تعادل - تقريباً - نوعاً من التوهم المعرفي المرضي، ويتعلق بالكيفية التي يستطيع المرء من خلالها معرفة ما إذا كان أي شيء يقوله عن الأشكال الأخرى من الحياة صحيحاً» (انظر: آدم كوبر، **الثقافة - التفسير الأنثروبولوجي** (الكويت: عالم المعرفة، 2008)، ص 242) (المترجم).

(37) واليوم يتحدث الجميع عن الثقافة دون التطلع إلى الأنثروبولوجيين بوصفهم مرشدين لهم في هذا الصدد. وهو أمر يصعب تقبله. وهنا كتب الأنثروبولوجي ترينس تيرنر قائلاً: «يتشكى الأنثروبولوجيّون كثيراً من أنهم متجاهَلون من قبل التخصصات الأكاديمية الجديدة، خاصة الدراسات الثقافية، ومن قبل كل من الأشكال الأكاديمية وغير الأكاديمية المتعلقة «بالتعددية الثقافية» (Multiculturalism) ويضيف قائلاً: «غدا معظمنا يجلس لفترة طويلة مثل زهرة الحائط مثقفة حزينة، بانتظار أن يطلب أحدهم منا تقديم حكمتنا الرفيعة، ونشعر بما هو أكثر من الغضب أننا لا نُدعى أبداً» (انظر: آدم كوبر، **الثقافة - التفسير الأنثروبولوجي** (الكويت: عالم المعرفة، 2008)، ص 247) (المترجم).

بيد أنها محاولة لا تصل أبداً إلى مستوى الفهم الذي ادعاه البعض لها فيما مضى. يحاول هؤلاء الأنثروبولوجيّون فهم الظرف الإنساني من خلال التفاصيل، حتى تفاصيل النشاط الإثنوغرافي. ويستشعر الانعكاسيون الراديكاليون سعادة في الكتابة بصورة كبيرة عن ذواتهم أثناء إجراء الدراسة الإثنوغرافية، وذلك بصورة مفضلة عن الكتابة عن مبحوثيهم، موضوعاتهم. ويعد ذلك أكثر الاتجاهات الفردية (الذاتية) (Ideographic) تطرفاً: تندمج الإثنوغرافيا (الكتابة عن الناس) والمنهج الإثنوغرافي (إجراء الدراسة الحقلية) معاً في كيان واحد. وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا ككل قد أفادت كثيراً من المناقشات الحديثة التي تتناول الانعكاسية، فإنه من المهم مع ذلك تمييز هذه النسخة القوية والمتطرفة للظاهرة عن الوعي البسيط بدور الإثنوغرافي كفاعل اجتماعي، وكذلك كجامع للبيانات والمعلومات.

أما الفريق الآخر فيرى الإثنوغرافيا وسائل لتحقيق هدف أو غاية معينة، وسائل لبناء وتكوين فهم أشمل وأعمق للطبيعة الإنسانية. ويلوح لهؤلاء الأنثروبولوجيين، ذوي المزاج التأويلي والمتأثرين بالجوانب الأكثر إيجابية من النقد ما بعد الحداثي، أمل في الأفق. وقد يستعيرون بحرية وتلقائية أفكاراً من النظرية التطورية والوظيفية، ومن الماركسيّة البنائيّة أو من الأنثروبولوجيا البيولوجية. فالأنثروبولوجيا عندهم هي بحث يتسم بالعمومية. وفي ضوء ذلك سوف أتناول في القسم الأخير بالبحث إمكانيات وجود أنثروبولوجيا تعتمد على هذه الأفكار.

اتجاهات مختلطة: نحو رؤية توفيقية

يعتبر روبرت لايتون (215-157 :1997) أن الأنثروبولوجيا المعاصرة مستقطبة بين الإيكولوجيا الاجتماعية (Socio-Ecology) وما بعد الحداثة. وفي اعتقادي أن هذا الرأي بالغ التطرف، رغم أنه يتضمن جانباً كبيراً من الحقيقة. ويبرهن الأنثروبولوجيّون بصورة مطردة على أنهم سعداء بدمج الاتجاهات، والأخذ من تقاليد نظرية مختلفة. وهو اتجاه مطرد ومستمر منذ الخمسينيات على الأقل.

وفي ضوء ذلك، أفضل الإشارة إلى التطورات الجديدة الحادثة منذ الخمسينيات فيما يتعلق بثلاثة اتجاهات للتفكير: البنائي، والتفاعلي، والتأويلي. ولا تعد هذه الاتجاهات كافة مانعة أو محددة بصرامة. بل على العكس تعتبر لدى منظرين وإثنوغرافيين مختلفين متضافرة، ومتشابكة، ومتداخلة أو متقاطعة. فبرغم أن بنائيّة

ليفي ستراوس اكترثت بالبناء على نحو غير ملتبس، وأن نظرية إبرام الصفقات السياسية اهتمت بالتفاعل بصورة غامرة، وأن تأويلية غيرتز اهتمت بالتأويل على الأقل بصورة رئيسية، برغم كل ذلك ثمة إمكانية كبيرة مع ذلك لاستهداف فهم يفيد من اتجاهين منها أو حتى الثلاثة. لقد عمد بعض الكتاب المحدثين، من أمثال أنتوني كوهين (Anthony Cohen) (على سبيل المثال: 1994 ,1985)، إلى دمج الاتجاهات التأويلية والتفاعلية. وقد أكد إدموند ليتش (1954)، وفيكتور تيرنر (1957)، وبيار بورديو ([1972] 1977) على البناء والفعل معاً، وذلك في تحليلاتهم للعملية الاجتماعية. كذلك جمع روي ويليس (1974)، ورودني نيدهام (1979)، وعدد من الآخرين، ما بين البناء والتأويل. ويفيد بعض أعمال لاديسلاف هولي (Ladislav Holy) وميلان ستكليك (Milan Stucklike) كثيراً من الاتجاهات الثلاثة ويدمجها في نموذج إرشادي واحد (على سبيل المثال: Holy and Stuchlik 1983). الإجابة البسيطة إذن هي أن مستقبل الأنثروبولوجيا قد يقبع في دمج الاتجاهات معاً. ويروق لعلماء الاجتماع، وبعض الأنثروبولوجيين، التفكير بلغة المنظرين الاجتماعيين الثلاثة العظام - ماركس، دوركهايم، وفيبر. فهم يفضلون الألوان الأساسية. وبإمكانك دمجها معاً، أو بالأحرى جمع الاتجاهات المختلفة في تفكيرهم، بقصد إنتاج أي موقف نظري.

وبالطبع قد لا تكون الأمور بتلك البساطة المفرطة على هذا النحو. وقد طرحت الأنثروبولوجيّة الإيطالية كارلا باسكوينيللي (Carla Pasquinelli) (1996) تأويلاً مختلفاً، خصوصاً لمفهوم «الثقافة». وتوضح أن هذا المفهوم «حداثي» في جوهره، وذلك لأنه المفهوم الذي استعمله الحداثيون لتحديد وتعريف «الآخر» قبل الحديث. وقد نشأ هذا المفهوم داخل إطار النظرية التطورية، وظل قوياً مؤثراً عبر ثلاث مراحل للتفكير الأنثروبولوجي حسب رأيها: المرحلة المادية (وقد اهتمت بدراسة العادات، ويمكن اقتفاء أثرها من تايلر إلى بواس)، والمرحلة التجريدية (وقد اهتمت بالأنماط، على سبيل المثال، كروبير وكلاكهون)، والمرحلة الرمزية (التي تهتم بالمعنى ويمثلها غيرتز). ومع ذلك تجادل كارلا بأن منظور غيرتز متعلق بعتبة الشعور (Liminal) أو بالحداثة وما بعد الحداثة، نظراً لأنه يرى الثقافة «معرفة محلية»، مشتتة ومتشظية (أي، ما بعد حداثية)، ولكنه رغم ذلك يبحث عن طريق «الوصف المكثف»، عن الوحدة الكلية للثقافة التي قررها تايلر (أي، منظور الحداثة). وتأتي القطيعة مع جيمس

كليفورد (على سبيل المثال: 1988)، الذي يتغاضى عن ويسقط موضوع (الثقافة)، وذلك تأييداً لذاتية السرد (أي ذاتية الإثنوغرافي).

ولكن هل يمكن أن تكون هناك أنثروبولوجيا بلا موضوع؟ وإذا لم تختص بدراسة الثقافة والمجتمع، فماذا تكون إذن الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية؟ تلك في رأيي هي المشكلة التي خلّفتها ما بعد الحداثة للجيل التالي (Strathern 1987b; Fox 1991). ومع المخاطرة بتقرير ما هو واضح جلي، فالأمل أنني عبر هذا الكتاب قد أوضحت أن الأنثروبولوجيا الثقافية تبقى ميداناً يحوي وجهات نظر متباينة. ويمكن للجيل الحالي أن يختار من بين الأعمال التجديدية المبتكرة في المدرسة التطورية، لكن مازال بإمكان هذا الجيل أن يستلهم البنائيّة أو العملياتية، وذلك لتحقيق أهداف جديدة، أو يمكن لهذا الجيل أيضاً أن يقبل بإخلاص الظرف ما بعد الحداثي وذلك إذا كان مهيئاً للنتائج أو العواقب. ويبدو مزج الأفكار القديمة، من كل نوع، ا لرهان الأكثر أمناً.

خلاصة ختامية

هيأت النزعتان التأويلية وما بعد الحداثية مجالاً لهما في الأنثروبولوجيا بطريقة صريحة ومباشرة تماماً، وذلك باعتبارهما مظهرين من مظاهر مجموعة المماثلات بين اللغة والثقافة، تلك التي تتمتع بقداسة القدم. ويقع تصور لتلك العلاقة، وتحولها التاريخي عند جذر ولب التطورات الجديدة في الأنثروبولوجيا وعلوم اجتماعية أخرى.

وازت النظرية الأنثروبولوجيّة النظرية اللغوية بطرق متميزة وغريبة خلال تاريخها. لم يكن ذلك بالصدفة وببساطة. لكن بالأحرى أدركته وأفادت منه أجيال من الأنثروبولوجيين عن طريق المماثلات القريبة أو ذوات الصلة. والمماثلة تعبر عن الشكل، لكن تشارك كذلك الأنثروبولوجيا علم اللغة بعض المضمون، وذلك من ناحيتين، الأولى أن اللغة هي أحد مكونات الثقافة، والثانية أن المناقشات التي تتناول اللغة والكتابة قد صارت بارزة في الأنثروبولوجيا ذاتها. وقد بات من المألوف الحديث عن «المماثلة اللغوية»، برغم ذلك قد يكون من الدقة التفكير في مجموعة من المماثلات اللغوية التي تتنافس مع بعضها البعض، ومع مماثلات أخرى (المماثلة البيولوجية، على سبيل المثال) خلال جانب كبير من تاريخ الأنثروبولوجيا.

وقد لفت ليفي ستراوس (8-67 :[1952] 1963) الانتباه يوماً إلى ثلاثة مستويات للعلاقة القائمة بين علم اللغة والأنثروبولوجيا: العلاقة بين لغة معينة وثقافة معينة، أي العلاقة بين اللغة والثقافة على المستوى المجرد، والعلاقة بين علم اللغة والأنثروبولوجيا. وفي هذا المجال سوف يقع اختياري على مجموعة مختلفة من العلاقات بقصد تغطية المجال الكلي للأفكار اللغوية داخل الأنثروبولوجيا الثقافية: المجتمع أو الثقافة باعتبارها نحواً (Grammar)، والإثنوغرافيا باعتبارها ترجمة، والمجتمع والإثنوغرافيا باعتبارهما «خطاباً».

لقد كانت مماثلة النحو متضمنة في أعمال رادكليف براون وأتباعه، برغم ميلهم إلى الحديث بدرجة كبيرة عن الأنثروبولوجيا باعتبارها تماثل البيولوجيا والمجتمعات بوصفها «كائنات حية»، وذلك بصورة مفضلة عن الحديث عن الأنثروبولوجيا باعتبارها تماثل علم اللغة والثقافة باعتبارها «لغة»، وهو الأمر الذي بات واضحاً فيما بعد لدى ليفي ستراوس والأنثروبولوجيين البنائيين عموماً. ففي رأيهم أن الثقافة والمجتمع يمتلكان عند جذرهما شكلاً يشبه قواعد اللغة. وقد يكون هذا الشكل نحواً ثقافياً (Cultural Grammer) خاصاً أو نوعياً، أو قد يكون (كما في جانب كبير من أعمال ليفي ستراوس) نحواً عاماً متوارياً وخبيئاً بصورة مشتركة في جميع الثقافات.

وكانت مماثلة الترجمة متضمنة، وواضحة أحياناً، في أعمال إيفانز بريتشارد. ولا تزال هذه المماثلة أكثر وضوحاً وجلاءً في أعمال غيرتز وفكرته عن الدين باعتباره نسقاً ثقافياً (Geertz 1966) وفي مجموعة دراساته وبحوثه عن **الأنثروبولوجيا التأويلية** (1973; 1983). وتماثل الثقافات الغريبة، في رؤية إيفانز بريتشارد، اللغات الأجنبية، وتتم «ترجمتها» إلى مصطلحات مألوفة في «لغة» ثقافة الباحث. وتبدو الثقافة في رأي غيرتز متجسدة ومتضمنة في الرموز التي يتواصل الأفراد بواسطتها. وقد تحول غيرتز بعيداً عن الأنثروبولوجيا المعرفية واهتماماتها بالتفكير على المستوى المجرد نحو فهم الفعل من وجهة نظر الفاعل. وفي ذلك يشارك غيرتز معلمه الأول، عالم الاجتماع تالكوت بارسونز (على سبيل المثال: [1937] 1949)، الكثير، كما يشترك في ذلك مع الأنثروبولوجيين العملياتيين والموجهين بالفعل، الذين من أبرزهم على الخصوص فيكتور تيرنر (انظر على سبيل المثال، 1967)، ويشترك في ذلك إلى حد ما مع أنصار منظور التجسيد (Embodiment) في دراسة الشعيرة.

أما مماثلة الخطاب، المقتبسة من فوكو (على سبيل المثال: [1969] 1974)، فتبرز بشكل جلي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، خصوصاً، وليس على وجه الحصر، في أعمال من يرون أنفسهم جزءاً من المشروع ما بعد الحداثي. والأنثروبولوجيا ذاتها خطاب، والأنثروبولوجيات الأقدم، والحديثة، هي خطابات تمثل جزئياً أو إلى حد ما اهتمامات أو مصالح قطاعات المجتمع التي انبثقت منها تلك الأنثروبولوجيات. ومع ذلك سوف يكون من قبيل المغالاة في التبسيط تعريف الوظيفية ببساطة، على سبيل المثال، بأنها خطاب أنتجه المشروع الاستعماري البريطاني (قارن: Asad 1973). ولكن بالأحرى فإن مما له معنى بصورة أكبر أن ننظر إلى الأنثروبولوجي عبر تاريخها على أنها خطاب عن الوضع الإنساني، وأن هذا الخطاب يعبر عن حوار بين المبحوثين الذين يخضعون لفحص وإمعان الأنثروبولوجيين من ناحية، والأنثروبولوجيين ذاتهم من ناحية أخرى. هذه الرؤية من شأنها أن توحد أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة وأنثروبولوجيا الحداثة في مشروع مشترك - يتسق في الحقيقة مع التعريف الذي صيغ للأنثروبولوجيا في ثنايا الطبعة الأولى من *Encyclopedia Britannica* (1771: 1, 327): «**الأنثروبولوجيا، خطاب عن الطبيعة الإنسانية**».

قراءات إضافية

Douglas' *Evans–Prichard* (1980) is the best guide to the baiscs of that thinker's anthropology. See also Pals' *Seven Theories of Religion* (1996), which contains interesting essays on both Evans–Prichard and Geertz. Geertz's own *Works and Lives* (1988) makes stimulating reading on the ideas of a number of the other major anthropologists. The most important of Geertz's works though are his two collections of essays (1973; 1983). See also Shankman's essay *the Thick and the Thin* (1984).

Knauft's excellent *Genealogies for the Present* (1996) reviews the debates in post–modernist anthropology and other recent trends. Lechte's *Fifty Contemporary Thinkers* (1994) is a useful guide to the ideas of structuralist, poststructuralist, and postmodernist thinkers,

mainly outside anthropology but who have influenced our discipline. There are many guides to postmodernism in general, among the most interesting is Smart's *Postmodernism* (1993). On cultural studies and theoretical ideas within related fields, see Milner's *Contemporary Cultural Theory* (1994).

H. L. Moore's essay *Master Narratives: Anthropology and Writing* (1994 [1993]: 107–28) offers a stimulating and highly readable review of the problem of writing. See also James, Hockery, and Dawson's edited volume *After Writing Culture* (1997) for further British approaches to the problems highlighted in *Writing Culture* (Clifford and Marcus 1986). A similar edited collection touching on reflexivity is Callaway's *Anthropology and Autobiography* (1992).

الفصل الحادي عشر

خواتيم ومستخلصات

تعامل هذا الكتاب مع «محتوى» النظرية الأنثروبولوجيّة. وليست النظرية الأنثروبولوجيّة وعاءً يُفرّغ من الأفكار القديمة، ويُملأ بأفكار جديدة، أو يُحشى بنماذج إرشادية جديدة تقضي على النماذج الإرشادية الأضعف. ولا يخالجنا شك في أن للنظرية الأنثروبولوجيّة «شكلاً» ومضموناً، وفي هذا الفصل الأخير سوف نسلط بؤرة التركيز بصفة أساسية وأولية على قضية ماهية وطبيعة هذا الشكل، ثم نتناول قضية العلاقة بين الشكل والمضمون على أن يكون ذلك مترافقاً أولاً مع بعض التأملات والأفكار عن مستقبل الأفكار الأنثروبولوجيّة، ثم نختتم بخلاصة ختامية.

التقاليد القومية ومستقبل النظرية الأنثروبولوجيّة

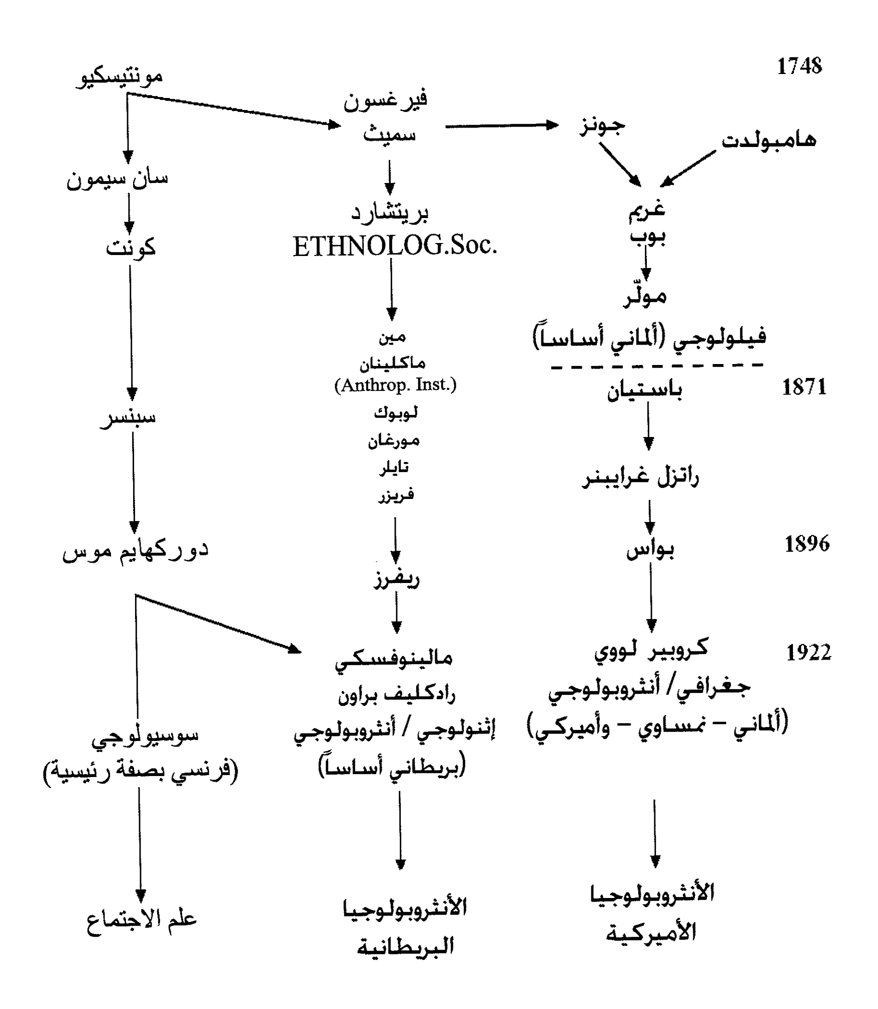
من الاعتيادي التفكير في الأنثروبولوجيا وتأملها في علاقتها بالتقاليد القومية، وهو تفكير مفيد غالباً. وفي اعتقادي يكون مفيداً على وجه التحديد عند محاولة تصور الجذور والعلاقات القائمة بين التقاليد البواسية والمالينوفسكية/ الرادكليف براونية، وكذا العلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع (الذي يتميز بإمكانية أن يكون جزءاً من ميداننا المعرفي أو أن يكون ميداننا المعرفي جزءاً منه). ويعد كل تطور جديد نتاجاً جزئياً بالطبع للتفكير الفردي، لكنه أيضاً وبدرجة كبيرة نتاج للظروف التي وجد فيها هؤلاء المفكرون أنفسهم. وقد كان بعض هذه الظروف، في الحقيقة، حوادث فردية أو عناقيد من الحوادث التي تقع في نفس الوقت تقريباً. ومن بين التواريخ التي تقفز إلى ذاكرتي، سوف أنتقي عام 1748 (الذي يعين نشر كتاب مونتيسكيو بالغ التأثير **روح القوانين**)، وعام 1871 (وهو تاريخ نشر الأعمال الهامة الوفيرة وتأسيس المعهد

الأنثروبولوجي)، وعام 1896 (الذي أسس فيه بواس الأنثروبولوجيا ونشرها في جامعة كولومبيا)، وعام 1922 (عام وفاة ريفرز، ونشر الأعمال الهامة لمالينوفسكي ورادكليف براون، وهو التاريخ التقريبي الذي بدأ فيه كل منهما بجدية في تدريس نظريتهما الوظيفية). ويوضح الشكل (11 - 1) هذا التصور لتاريخ الأنثروبولوجيا، جنباً إلى جنب مع تطور ونشوء علم الاجتماع، والبداية الزائفة للتقليد الفيلولوجي الألماني.

بناء على ذلك، لا يسهل دوماً تعريف وتحديد التقاليد في الأنثروبولوجيا على طول أو في موازاة خطوط قومية. وقد علق فورتس في أكثر من مرة بقوله أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية الحديثة تحوي «خطين متمايزين بارزين للنسب»:

«أرى أن أحدهما يمتد رجوعاً عبر رادكليف براون، ولووي، وريفرز مباشرة، إلى مورغان ومين على وجه الخصوص، أما الخط الآخر فيمتد رجوعاً عبر كروبير، ومالينوفسكي، وفريزر، إلى تايلر، وبواس إلى حد ما. وأنظر إلى الخط الأول باعتباره مصدراً لمفاهيمنا ونظرياتنا البنائيّة، وأرى الثاني باعتباره مصدر تخصصنا في دراسة حقائق العادة، أو الثقافة» (Fortes 1969: 14).

يدحض ذلك فكرة مؤداها أن الأنثروبولوجيا الأميركية تقليد يهتم بالثقافة، بينما الأنثروبولوجيا البريطانية تقليد يهتم بدراسة المجتمع (رادكليف براون، وريفرز، ومين، ومالينوفسكي، وفريزر، وتايلر كانوا بريطانيين؛ في حين كان لووي، ومورغان، وكروبير، وبواس أميركيين). وقد واصل فورتس قائلاً أنه في «نسق النسب المزدوج»، على نحو مجازي (ويقصد جماعة أولئك العلماء البريطانيين وجماعة أولئك العلماء الأميركيين)، الذي يؤلف الأنثروبولوجيا، ينتمي أي أنثروبولوجي إلى جماعتي النسب هاتين، ويأخذ من كليهما وفقاً لما تقتضيه المهمة المنوطة به.



الشكل 11-1: ثلاثة تقاليد.

ويعد تكامل الاتجاهات النظرية كافة أحد الإمكانيات المنطقية. لكن برغم ذلك لا يحتمل ظهور نموذج إرشادي واحد متفق عليه، على الأقل في المدى القريب. لكن المرجح حدوث تكامل للأفكار يحققه أفراد. يُمارس ذلك منذ سنوات عديدة، بداية من أنثروبولوجيين من أمثال إدموند ليتش (الذي مزج بين الأفكار البنائيّة وتلك الموجهة بالفعل). وفي الوقت الراهن يهتم العديد من الأنثروبولوجيين، أحياناً كثيرة، بمجال يحوي أكثر من نموذج إرشادي واحد، في حين يتجه البعض إلى دمج نموذجين إرشاديين أو أكثر. وبالإجمال يمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات معاصرة: التأويل، والفعل والبناء. وبالفعل تلاحظ العلاقة بين النماذج الإرشادية المرتبطة بتلك الاتجاهات (في

الفصل العاشر)، لكن علاقات أخرى قد تكون ممكنة. على سبيل المثال، تناقش أحياناً مجموعة أخرى وهي البناء، والحدث، والتاريخ (انظر: [1979] Augé 1982). وقد يفترض أن المقارنة الإقليمية والماركسيّة تتميزان، بطرق مختلفة، بعناصر البناء والتاريخ، بينما يرجح أن تمزج اتجاهات أخرى الحدث إما مع البناء أو التاريخ (انظر: Holy and Stuchlik 1983).

واليوم يُوضع أمام الأنثروبولوجيين عدد هائل من المنظورات النظرية ليختاروا من بينها، ويتألف أي منظور من هذه المنظورات من خطوط عديدة للتأثير. وتعد إمكانيات جمع هذه المنظورات وتوحيدها معاً مهمة ضخمة هائلة، وهي نزعة إيجابية وما بعد حداثية حقاً. ويكمن الخطر في أن مشروع ما بعد الحداثة الأضيق قد يبسط سيطرته، مترافقاً مع مواقف أو نظريات صحيحة لا ما بعد حداثياً تُرفض ببساطة لأنها تكشف صراحة عن جذورها التي ترجع إلى ما قبل - ما بعد الحداثة. برغم ذلك، يعد القبول بوجود تنوع من الاتجاهات - مع الاستفادة بالأفكار النظرية بما يتلاءم مع موضوع الاهتمام - قديماً على الأقل قدم النسبيّة المبكرة عند فرانز بواس. والحقيقة أن الأنثروبولوجيين، حتى قبل ذلك، كانوا أحراراً في قبول مؤثرات أخرى، ويوحدون أو يجمعون المنظورات معاً. على سبيل المثال، عمد مورغان وتايلر لحسن الحظ إلى دمج العناصر الانتشارية في مشروعاتهم التطورية - أحادية الخط.

كذلك يعمل الأنثروبولوجيّون على مستويات نظرية مختلفة: في النظرية الكبرى، وفي نظرية المدى المتوسط (Middle Range Theory)، وبصورة متزايدة في جدالات ومناقشات نظرية نوعية محددة. وتحتفظ الأنثروبولوجيا ككل (بما في ذلك الأنثروبولوجيا البيولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية) باهتمام طويل الأمد ومستديم بمشكلتين مختلفتين تمام الاختلاف: فهم الطبيعة الإنسانية، ودراسة التنوع الثقافي. وفي عصر التنوير في القرن الثامن عشر كانت المشكلة الأولى هي الاهتمام الرئيسي. ومع تطور الأنثروبولوجيا بصورة تامة في القرن التاسع عشر صار التنوع الثقافي بارزاً لدى أصحاب مذهب تعدد الأصول (Polygenists). وقد صارت هذه المشكلة فيما بعد المشكلة التي حاولت النظرية التطورية أحادية الخط تفسيرها. ومع بواس والنسبيين المبكرين، مُجّد التنوع باعتباره إحدى معجزات أو عجائب الإنسانية، وقد شهد انبعاثاً ما في السنوات الأخيرة. ومنذ السبعينيات، عادت النسبيّة من جديد، وغمرت كلاً

من الاهتمامات الوظيفية القديمة والمزمنة بالقوانين الاجتماعية، والاهتمامات البنائيّة (المتضمنة للماركسيّة البنائيّة) بالعموميات الثقافية.

أفكار إضافية عن تواريخ الأنثروبولوجيا

هل يمكن أن يكون هناك تاريخ حقيقي لميدان معرفي معين في أي وقت من الأوقات؟ أو، العكس، هل كل تاريخ هو تاريخ هويغي[1] (Whig history)؟. وفي اعتقادي أن هناك دوافع أو مبررات وجيهة لتفضيل الرؤية الثانية، النسبيّة بصورة متأصلة، أو على الأقل للتسليم بأنه أينما وضع الأنثروبولوجيّون قلماً على الورقة، فإنهم سوف يخرجون برواية هويغية للحوادث. و«التاريخ الهويغي» هو تعبير موجز صاغه هيربِرت باترفيلد (Herbert Butterfield) حوالي عام 1931، وذلك عندما قال إن المؤرخين قد دأبوا جميعاً على رؤية التاريخ باعتباره صراعاً بين التقدميين والرجعيين، حيث ينتصر التقدميون (الهويغيون) في نهاية المطاف، ويُحدثون تغييرات تؤثر في الوضع الراهن. وهكذا يعد التاريخ الهويغي ذاتياً و«حضورياً»، وإلى ذلك يرجع نفور وكراهية المؤرخين الواقعيين له (انظر على سبيل المثال: Stocking 1968 [1965]: 1-12). ويقولون أن التاريخ الحقيقي «تاريخي» أو يرتكز على النزعة التاريخية[2] بالمعنى الدقيق تماماً للكلمة.

ومع ذلك نجد أن جانباً عريضاً من تاريخ الأنثروبولوجيا، خاصة ذلك الذي سطره أنثروبولوجيّون ممارسون، «حضورياً» ذلك لأن هذا التاريخ وثيق الصلة بالاهتمامات المعاصرة الآن. ويعد تاريخ الأنثروبولوجيا، لدى ممارسين عديدين، «أسطورياً» (Mythical) بالمعنى الذي استخدم به مالينوفسكي (1948 [1925]: 79, 120) هذه الكلمة. أعني بذلك أن التاريخ يمنح الأنثروبولوجيين «صكاً أسطورياً» يرون من خلاله موقعهم في الميدان الأنثروبولوجي. ولن أنكر أن تاريخ ميداننا «أسطوري»، و«حضوري»، و«هويغي» إلى حد ما. ومثل هذه الرؤية الراديكالية مقبولة عندي لأنه في هذا الكتاب الذي بين أيدينا لا أدّعي تمثيل وعرض تاريخ

(1) هويغي: عضو في حزب بريطاني مؤيد للإصلاح عرف فيما بعد بحزب الأحرار (المترجم).

(2) النزعة التاريخية (Historicism): تؤكد أن التاريخ تحدده قوانين ثابتة، وليس الفعل الإنساني، وأن الظواهر الثقافية محددة تاريخياً، وأنه يتعين على المؤرخين أن يتناولوا بالدرس كل فترة أو حقبة تاريخية بدون فرض أي نسق قيمي شخصي أو مطلق ثابت (المترجم).

الأنثروبولوجيا، ولكن تاريخ واحد ممكن من بين تواريخ عديدة. وبصورة أكثر دقة، أقدم قصاصات من التاريخ تم انتقاؤها ووضعها متجاورة لإظهار الروابط المعقدة المتشابكة بين الأفكار المختلفة التي تشكل وتؤلف، ليس تاريخ الأنثروبولوجيا، ولكن تاريخ النظرية الأنثروبولوجيّة.

ثمة تواريخ أخرى ممكنة، ويمكن أن تكون هناك استعمالات أكثر تركيباً وتعقيداً للتاريخ بقصد توضيح الأفكار. ويُعثر على رؤية «الأنثروبولوجي الرئيسي» البسيطة في العديد من الكتب، على سبيل المثال، كتاب آدم كوبر المعنون **الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين** (*Anthropology and Anthropologists*) ([1973] 1996)، أو كتاب جيري موور (Jerry Moore): **رؤى الثقافة** (*Visions of Culture*) (1997). وعلى النقيض، يختار ل. ر. هيات (L. R. Hiatt) أسلوباً فذاً للتصوير والوصف التاريخي وذلك في كتابه: **مناقشات عن السكان الأصليين** (*Arguments About Ab-origines*) (Hiatt 1996). إذ يركز على مظاهر أو جوانب المجتمع الأصلي التقليدي (علاقات النوع، وتصور المعتقدات، والتنظيم السياسي، ومسائل الأرض... إلخ)، والطرق التي من خلالها تؤول وتفسر أجيال الأنثروبولوجيين المتعاقبة كل مظهر وجانب من هذه الجوانب.

ويركز إيلمان سيرفِس (1985)، في كتابه **قرن من الجدل** (*A Century of Controversy*)، على تفصيلات الجدل الأنثروبولوجي، مع مقاربة لقضايا مثل حالة مصطلحات القرابة أو طبيعة الثقافة، وهي قضايا آخذة في تصدر أولوية هذا الجدل. أما موراي ليف (Murray Leaf)، فينحّي وينبذ، في كتابه **الإنسان، والعقل، والعلم** (*Man, Mind and Science*) (1979)، جانباً من الناحية العملية الجدل الأنثروبولوجي لصالح تاريخ للأنثروبولوجيا يُنظر إليه على ضوء أو بلغة المسائل الفلسفية. ويتموضع كتاب روبرت لايتون (R. Layton) الحديث: **مقدمة للنظرية في الأنثروبولوجيا** (*An Introduction to Theory in Anthropology*) (1997) في منطقة وسطى بينية. ويلمع لايتون إلى الجدالات والمسائل الفلسفية (وكذلك قضايا أو مسائل التأويل الإثنوغرافي)، لكن يتجاهل الأنثروبولوجيا ما قبل الوظيفية إلى حد بعيد، ويقلل من أهمية التقاليد القومية. ويقدم كتاب جاك غودي **اللحظة المتمددة** (*The Expansive Moment*) (1995)، وكتاب هنريكا كوكليك

(Henrika Kuklick) **الهمجي بالداخل** (*The Savage Within*) (1991)، تواريخ اجتماعية للأنثروبولوجيا البريطانية، ولكن يختلف الكتابان بعمق في المنهج، وتأويل هذا التاريخ. ويمزج جيمس يوري (James Urry) في كتابه: **قبل الأنثروبولوجيا الاجتماعية** (*Before Social Anthropology*) (1993) اتجاهات أو مداخل متعددة، حيث يضم الكتاب مجموعة من مقالاته المتنوعة الخاصة التي تتناول تاريخ الأنثروبولوجيا البريطانية.

من المؤكد أن هذه القائمة ليست شاملة، لكنها توفر مع ذلك فكرة تقريبية عن مدى الإمكانيات التي تحققت حتى يومنا هذا. وآمل أيضاً أن تؤكد تلك القائمة إحساسي بأنه ليس ثمة شيء من قبيل تاريخ الأنثروبولوجيا، وأن هناك أكثر من إثنوغرافي يدّعي اليوم أنه يكتب إثنوغرافيا عن شعبة أو جماعته التي ينتمي إليها.

خلاصة ختامية

إنني أرفض مقولة مؤداها أن النظريات الأنثروبولوجيّة القديمة تزول بموت أنصارها وأصحابها. وأتبنى بالأحرى رؤية مفادها أن هذه النظريات عموماً تندمج في اتجاهات جديدة، وتبعث وتعود لدى جيل أحدث في مظهر مختلف. ويبدو أن أسس ميداننا المعرفي راسخة هناك في عصر التنوير، خصوصاً في فكرة العقد الاجتماعي (والتي تعد أساس القرن السابع عشر والثامن عشر لكل العلم الاجتماعي)، لكن الميدان ذاته بزغ وانبثق في القرن التاسع عشر. وتبقى مناقشات المنظرين المبكرين مستحقة لتفحص دقيق، وذلك لأنها توضح إلى حد ما طبيعة الأنثروبولوجيا الناشئة والماضية جيداً، وهي هامة لأن أنثروبولوجيي العصور المتأخرة، وحتى اليوم، يعرفون ويحددون مواقفهم الخاصة في علاقتها بهؤلاء الكتاب المبكرين - إما معارضتهم أو توسيع (تطوير) وإدخال تعديلات على أفكارهم النظرية، وذلك بصورة استثنائية أو غير مألوفة.

كثيراً ما تعد التطورية نظرية تنتمي إلى القرن التاسع عشر. لكن ماذا إذن، عن تصورات نهاية القرن العشرين؟ وليس التطور غير مرتبط كلياً بالفكرة الرائجة والمألوفة عن التقدم أو بفكرة «التطور الاجتماعي». ومفهوم «التقدم» يعتبر، في الحقيقة، أحد مفهومات القرن التاسع عشر، وقد ترسب وترسخ في تفكيرنا اليوم. أما كلمة «تطور أو تنمية»، بمعناها المعاصر الذي يشير إلى مساعدة الناس في البلدان

الفقيرة، ليبلغوا من الناحية الاقتصادية، عل الأقل، مستوى الناس في الأقطار المتقدمة والأكثر ثراءً، هذه الكلمة لم يتجاوز تاريخها عتبة الأربعين أو الخمسين عاماً. ومع ذلك يمثل هذا المفهوم، من بعض الأوجه أو النواحي، إعادة اختراع أو إعادة إنتاج للنظرية التطورية الفيكتورية. ويطرح هذا المفهوم طرقاً مماثلة لتصور أو التفكير في العلاقات بين التكنولوجيا والاقتصاد والمجتمع، على أولئك الذين اتبعهم مصلحوا القرن التاسع عشر والمنظرون الاجتماعيون في هذا القرن. ويشترك العديد من أنثروبولوجيي القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين في رغبة في فهم العلاقات السببية داخل إطار «التقدم». فقد كرس بعض أنثروبولوجيي نهاية القرن العشرين جهودهم للبحث في الأصول الثقافية الإنسانية، ويمثل ذلك تطوراً واعداً – مع الأخذ في الاعتبار على وجه الخصوص الابتكار الواضح الذي تجلى في الميادين ذوات الصلة، كعلم الآثار، وعلم اللغة، والوراثة الإنسانية.

قضت النظرية الانتشارية في صورها النقية والمتطرفة نحبها منذ عهد بعيد، لكن تفاقمت أهمية الأفكار التي نشأت وانبثقت عن المدارس الانتشارية، مثل الاهتمام بالخصوصيات التاريخية وفكرة المنطقة الثقافية، خلال العقود القليلة الماضية. كذلك يتزايد بروز الدراسات الإقليمية داخل إطار التقاليد النظرية المتنوعة، كما تركز الدراسات الإقليمية داخل إطار التقاليد النظرية المتنوعة، كما تركز الدراسات الأنثروبولوجيّة بصورة كبيرة على التشابهات والاختلافات بين ثقافات مترابطة بشدة. وينشأ اتساع البؤرة الإقليمية مباشرة من عدد من الدراسات الإثنوغرافية التي أجراها أنثروبولوجيّون محدثون.

وتعد النسبيّة سمة بارزة تميز التقاليد الأنثروبولوجيّة، خاصة في أميركا الشمالية، منذ بواس. وتعتبر الأنثروبولوجيا من بعض النواحي نسبيّة كلية، ذلك لأن الأنثروبولوجيا تمثل في جوهرها دراسة للتنوع في الثقافة الإنسانية، تلك الدراسة التي تؤدي على الأقل إلى إدراك وتصور للثقافات بلغتها أو بمصطلحاتها الخاصة. ولا يعني ذلك أن النسبيّة الثقافية هي اتجاه الأنثروبولوجيين كافة بأي معنى مجرد أو خالص. وعلى العكس، تبرز اليوم المواقف «المؤيدة» و«المعادية» للنسبيّة، وتنبع النزعة النسبيّة الجديدة التي تميز الانعكاسية وتحليل الخطاب ليس فقط من تجدد الاهتمام بأفكار فرانز بواس، ولكن بالدرجة ذاتها من تأثير اهتمامات ما بعد الحداثية البينية.

وتمثل الوظيفية، على غرار الانتشارية، كلمة يرتبط بها اليوم عدد قليل من الأنثروبولوجيين. ومع ذلك، تبقى المنهجية الوظيفية الأساس الذي ترتكز عليه الدراسة الحقلية الأنثروبولوجيّة. وفي هذا المجال اعتاد إدموند ليتش القول بأن الأنثروبولوجيين كافة وظيفيون لأنهم عندما يجرون دراساتهم الحقلية يهتمون أساساً بالتعرف على الكيفية التي بمقتضاها تترابط النظم الاجتماعية، والكيفية التي بمقتضاها يتفاعل الأفراد مع بعضهم البعض. ويدعي ليتش أن الأنثروبولوجيين حينما يعودون بعد الانتهاء من هذه الدراسات إلى جامعاتهم، يُعيدون صياغة أفكارهم في أطر نظرية تمتد إلى أبعد من النظرية الوظيفية. أفضى ذلك في حالة ليتش إلى مزيج من البنائيّة والعملياتية. ويفضي كذلك، في رأي آخرين، إلى هجائن أو مزاوجات، لكن لا يزال الأساس الوظيفي للأنثروبولوجيا ذاتها موجوداً بالفعل مثل أساسها النسبي.

حققت البنائيّة شهرة وفيرة بفضل أعمال ليفي ستراوس على وجه الخصوص، تلك الأعمال التي تسرب تأثيرها خارج مجال الأنثروبولوجيا. وقد تميز الفكر الماركسي، داخل الأنثروبولوجيا، بعنصر بنائي قوي وذلك بصورة متكررة. كما أخذت المقارنة الإقليمية بوصفها نموذجاً إرشادياً نظرياً الكثير من بنائيّة ليفي ستراوس، وكذلك من المدرسة الهولندية التي سبقتها. كذلك شيدت المنظورات التأويلية وما بعد الحداثية على البنائيّة والوظيفية وأفادت منها، وذلك على وجه الخصوص من خلال توضيح رفضها لعقائد تلك النماذج الإرشادية المبكرة. وتعتمد هذه المنظورات، على الأقل في الأنثروبولوجيا (وربما بدرجة أقل في النقد الأدبي، على سبيل المثال)، على رفضها البنائي للبنائيّة ذاتها.

وقد بلغت الاتجاهات العملياتية والتفاعلية ذروتها في الحقبة ما بعد الوظيفية الراهنة، لكنها أيضاً استمدت القوة من كل تحدي للطابع المحافظ الذي يصبغ الاتجاهات الاستاتيكية من كل نوع. والمرجح أن الاتجاهات العملياتية والتفاعلية لن تموت ولن تأفل مطلقاً، نظراً لأن الأنثروبولوجيين كافة يدركون الآن أنه يتعين عليهم أن يضعوا في الاعتبار الفوارق الدقيقة للتفاعل الاجتماعي والتغير الاجتماعي. وقد قدمت الاتجاهات العملياتية ترياقاً ناجعاً للأفكار الصورية أو الشكلية المفرطة التي يحويها إطارا الوظيفية والبنائيّة. ومكنت كذلك الأنثروبولوجيين الذين توجههم فكرة الوظيفة (Function–Minded) وذوي الميول البنائيّة من النظر عن كثب إلى

الفوارق الدقيقة للحياة الاجتماعية، وذلك عن طريق دراساتهم للعلاقات بين الأبنية المختلفة الاجتماعية أو الرمزية.

شادت الاتجاهات التأويلية البريطانية المبكرة، من أمثال الاتجاهات المتنوعة التي تبناها إيفانز بريتشارد ونيدهام وأردينر، على الوظيفية والبنائيّة على الرغم من رفضها المماثلات التي استندت عليها الوظيفية والبنائيّة. لقد بحثت هذه الاتجاهات في الأبنية التي تتميز بأنها حدسية، وشجعت نزعة الشك والارتياب في الاتجاهات الشكلية أو الصورية والمقارنات الشاملة (الكونية). وتُضخم الاتجاهات ما بعد الحداثية وما بعد البنائيّة والنسوية والماركسيّة في ذلك من خلال تأكيدها على العلاقة بين ثقافة الأنثروبولوجي وثقافة الإخباري، وبصورة أكثر تحديداً على العلاقة بين الأنثروبولوجي والإخباري كبشر، لكل منهما فهمه وإدراكه الخاص للآخر. ويضاف إلى ذلك أن الأنثروبولوجي، وهو على علم بذلك، لا بدّ أن يعيد تأويل أفعاله ووعيه بالهدف في عملية الاندماج مع «الآخر».

وأخيراً يجدر أن نكرر حقيقة أن الأنثروبولوجيا ميدان معرفي عميق الوعي بماضيه، وأن للنظرية الأنثروبولوجيّة تاريخاً معقداً، لكن يمكن النظر إلى بنائها عبر تأثيرات الأفراد، والتفاعل الحادث داخل التقاليد القومية وفيما بينها، وعبر نشوء موضوعات جديدة للاهتمام، وأفكار جديدة من داخل الأنثروبولوجيا ذاتها ومن خارجها، ومنظورات كبرى جديدة (كل بضعة عقود). ومع ذلك ثمة طرق عديدة يمكن من خلالها تصور هذا التاريخ وتلك العلاقات. إنني أضعها معاً بالطريقة التي أقرأها بها. قد يقرؤها، أو يؤولها، أو ينظمها، أو يفككها آخرون على نحو مختلف.

الثبت التعريفي

إبستيمولوجيا (Epistemology): مصطلح يشير في الفلسفة إلى نظرية المعرفة.

أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة (Cross – Cousins): أبناء أخ وأبناء أخت. وتحوي مجتمعات عديدة إمكانية للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، بينما لا تتوافر هذه الإمكانية لأبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية (قارن مادة. أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية).

أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية (Parallel Cousins): أبناء أخوين أو أختين. ويعتبر أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية في مجتمعات عديدة أخوة وأخوات، ويتم التمييز بينهم وبين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة تمييزاً قاطعاً (قارن مادة. أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة).

أبنية أولية (Elementary Structures): يشير المصطلح، في رأي ليفي ستراوس، إلى تلك الأنساق القرابية المرتكزة على فئات يكون الزواج فيما بينها مفضلاً (قارن. الأبنية المركبة).

أبنية مركبة (Complex Structures): تمثل في رأي ليفي ستراوس، تلك الأنساق القرابية التي تنبني وتستند على القواعد التي تحدد الأشخاص الذين قد لا يتزوج بهم الشخص (على سبيل المثال، يكون الزواج بين الأقارب المباشرين محرماً) (قارن مادة. الأبنية الأولية).

أبوللوني (Appollonian): أحد مظاهر الدراما أو الثقافة يتميز بالاعتدال، والتحفظ أو التقييد، والتوافق (قارن بمادة. ديونيزي (Dionysian)).

اتجاهات متمركزة حول الفعل (Action - Centered): هي تلك الاتجاهات التي تؤكد الفعل الاجتماعي على البناء الاجتماعي، أو تعلي من تأكيدها على الفعل الاجتماعي بصورة أكبر من تأكيدها على البناء الاجتماعي، ومن أمثال هذه الاتجاهات نظرية إبرام الصفقات السياسية.

اتحاد العشائر/ البطن (Phratry): جماعة نسب كبرى في خط واحد، تمثل عادة مجموعة أو عنقوداً من الجماعات الأصغر مثل العشائر.

إثنوغرافيا (Ethnography): تعني حرفياً «الكتابة عن الشعوب»، ويشير المصطلح أيضاً إلى ممارسة الدراسة الحقلية الأنثروبولوجيّة.

إثنوغرافيا جديدة (New Ethnography): منظور برز في الستينيات، يترادف في جوهره مع الأنثروبولوجيا المعرفية في ذلك الوقت. ويشير المصطلح في الثمانينيات إلى منظور مختلف إلى حد ما يترادف جوهرياً مع الاتجاه أو الاتجاهات التي جسدها كتاب كليفورد ماركوس **كتابة الثقافة**.

إثنولوجيا (Ethnology): دراسة الجماعات العرقية، وتعد بالإجمال وعلى نطاق واسع مرادفاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية. وقد شاع استعمال المصطلح في بريطانيا فيما قبل سبعينيات القرن التاسع عشر، لكن منذ ذلك الحين صار أكثر شيوعاً ورواجاً في قارة أوروبا، وإلى حد ما في أميركا الشمالية (قارن مادة. الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية).

إثنولوجيا (Völkerkunde): دراسة الشعوب، والكلمة مرادف ألماني لكلمة إثنولوجيا (Ethnology)، ولكنها متمايزة بوضوح عن مصطلح فولكسكندة (فولكلور) (Volkskunde).

اختلاف (Différance): مصطلح صاغه ديريدا ويتضمن تقريباً إرجاء أو تأخر في الاختلاف (A Delay in Difference)، بما يعني أن الاختلافات أو الصفات المميزة التي تحدد وتعين شيء معين في مقابل نقيضه أو ما يغايره لا يمكن استجلائها أو إدراكها بصورة تامة في رأيه. وبذلك فهو يقرر أن هناك دوماً شيئاً أبعد من هذه الاختلافات.

أداء (Performance): يشير المصطلح في علم اللغة إلى التعبيرات اللفظية (Utterances) التي تؤلف اللغة (قارن مادة. قدرة (Competence)).

أركيولوجيا جديدة (New Archaeology): مصطلح برز في الستينيات، ويشير إلى منظور في علم الآثار يؤكد على التماثل أو التناظر الإثنوغرافي.

أساس (البناء التحتي) (Base): الجانب المادي من المجتمع، اعتقد الماركسيون أنه المحدد للبناء الفوقي أو الجانب الأيديولوجي للمجتمع (قارن مادة. البناء التحتي، والبناء الفوقي).

استجابات ثقافية (Cultural Responses): يشير المصطلح في نظرية مالينوفسكي، إلى المظاهر أو الجوانب السبعة الأساسية للثقافة (على سبيل المثال، الحماية)، التي يشبع أو يحقق كل منها حاجة بيولوجية (هي في هذه الحالة، الحاجة إلى الأمن).

استدلالية، استدلالي (Deductivism, Deductivist): أي أسلوب أو مقارنة تبدأ من الافتراضات العامة إلى نتائج أو استنتاجات خاصة محددة (قارن مادة. الاستقرائية (Inductivism)).

استشراق (Orientalism): يشير في الأنثروبولوجيا إلى قولبة وتنميط الشعوب الغربية للشرق، حسبما وصفه إدوارد سعيد على وجه الخصوص (قارن مادة. استغراب).

استغراب (Occidentalism): مصطلح حديث نسبياً يشير إلى قولبة وتنميط الغرب على أيدي شعوب الشرق أو الشعوب غير الغربية الأخرى (قارن مادة. استشراق).

استقرائية، استقرائي (Inductivism, Inductivist): أي أسلوب ينطلق من الحالات الخاصة النوعية وصولاً إلى استنتاجات وأحكام عامة (قارن. استدلالية (Deductivism)).

أسطورة أوديب (Oedipus Myth): الأسطورة الإغريقية التي يقتل فيها أوديب، في تسلسل غريب للأحداث، أبيه ويتزوج بأمه.

أسطوريات (Mythologiques): يعني المصطلح حرفياً ما يتعلق بالأساطير (Mytho-logics)، ويشير إلى الأربعة مجلدات التي أصدرها ليفي ستراوس عن الأساطير.

أسطوريم (الوحدات الصغرى الدالة المكونة للأسطورة) (Mytheme): يمثل في مصطلحات ليفي ستراوس، وحدة داخل مجموعة أسطورية قد تكون متحدة مع وحدات مماثلة مؤلفة ومكونة أسطورة معينة.

أسلوب الإنتاج (Mode of Production): يشير المصطلح في النظرية الماركسيّة إلى مركب إما من وسائل أو من قوى الإنتاج (أسلوب المعيشة مضافاً إليه القدرة الاجتماعية على استغلال البيئة)، مقترناً بعلاقات الإنتاج (الطرق التي يتم من خلالها تنظيم الإنتاج) (قارن مادة. وسائل الإنتاج، علاقات الإنتاج).

أصل الثقافة (Culturo - Genesis): أصل الثقافة، أو عادة أصل الثقافة الرمزية.

إضفاء الطابع الفيتيشي (Fetishization): فعل أو ممارسة التعامل مع شيء ما باعتباره صنماً أو معبوداً، أو باعتباره يشبه صنماً أو معبوداً. وقد استعمل على وجه الخصوص بالمعنى المجازي الثاني (على سبيل المثال، الإحالات أو الإشارات الماركسيّة إلى «إضفاء الطابع الفيتيشي على السلع»).

إعادة الإنتاج (Reproduction): لا يقتصر هذا المصطلح، في النظرية الماركسيّة، على إنجاب الأطفال فحسب ولكنه يشير إلى إعادة إنتاج مظاهر الثقافة أو المجتمع الموجودة عبر الأجيال.

أفكار أولية (أساسية) (Elementargedanken): «الأفكار الأولية» هي تلك المعتقدات ومظاهر الثقافة التي اعتبرها باستيان مشتركة لدى كل أفراد الجنس البشري (قارن مادة. الوحدة النفسية (Psychic Identity)، (Völkergendanken)).

أفكار شعبية (Völkergedanken): «أفكار الشعوب»، وهي تلك المعتقدات ومظاهر الثقافة التي اعتبرها باستيان خاصة أو تنفرد بها ثقافات معينة، وليست عامة لدى الجنس البشري ككل (قارن مادة. أفكار أساسية (Elementargedanken)).

إقامة في بيت الزوجة (Uxorilocal): الإقامة مع جماعة الزوجة (قارن مادة. الإقامة في بيت الزوج (Virilocal)). ويخلق نمط الإقامة في بيت الزوجة، الذي يعاد إنتاجه عبر الأجيال، جماعة قرابية أمومية مركزية تتمحور حول النساء.

إقامة مع الخال (Avunculocal): كلمة أخرى ترادف وتعبر عن الإقامة مع خال الزوج (Viri-avunculocal). (الإقامة مع خال الزوج).

إقامة مع خال الزوج (Viri - avunculocal): الإقامة مع جماعة خال الزوج (ويعرف هذا النمط أيضاً بالإقامة مع الخال (Avunculocal)؛ قارن مادة. الإقامة في بيت الزوجة، والإقامة في بيت الزوج). ويخلق نمط الإقامة مع خال الزوج، الذي يعاد إنتاجه وتكراره عبر الأجيال، جماعة قرابية أمومية مركزية تتمحور حول الرجال.

إمبيريقية/ إمبيريقي (Empiricism / Empiricist): المذهب الذي يؤكد على أن المعرفة مستقاة ومستمدة من الخبرة والتجربة، وليس من التفكير القبلي (قارن مادة. العقلانية (Rationalism)).

الأنا (Ego): الأنا في مناقشات القرابة، هي الشخص الذي تُقتفى من وجهة نظره علاقة معينة (وتعني «أنا» أو «الذات»).

انتخاب طبيعي (Natural Selection): فكرة داروينية (يصطلح عليها أيضاً بالانتخاب الجنسي) مؤداها أن الأفراد الذين يمتلكون سمات أقوى يميلون إلى التوالد غالباً بصورة أوفر من أفراد آخرين، ويفضي ذلك إلى إنتاج وتربية أفراد جيدي التكيف في الأجيال التالية.

انتشار (Diffusion): حركة وانتقال السمات الثقافية من شعب إلى آخر.

انتشارية، انتشاري (Diffusionism, Diffusionist): منظور يؤكد على الانتشار (وأحياناً الهجرة) لا على التطور، باعتباره المسبب الرئيسي للتغير الثقافي في العالم.

أنثروبولوجيا (Anthropology): يشير المصطلح بمعناه الواسع إلى الموضع الذي يتضمن الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية، واللغويات الأنثروبولوجيّة، وعلم آثار ما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا البيولوجية أو الفيزيقية (انظر: الميادين الأربعة). والمصطلح بمعناه الضيق يعد مسمىً مختصراً للأنثروبولوجيا الاجتماعية.

أنثروبولوجيا اجتماعية (Social Anthropology): أحد فروع الأنثروبولوجيا، أو فرع من فروع المعرفة الأكاديمية يهتم بدراسة المجتمع من منظور عبر ثقافي. وقد استعمل المصطلح على نحو نموذجي في التقاليد البريطانية وتقاليد أخرى معينة، في حين تعد «الأنثروبولوجيا الثقافية» في أميركا الشمالية المصطلح الأكثر شيوعاً واستعمالًا (قارن مادة. الأنثروبولوجيا الثقافية، إثنولوجيا).

أنثروبولوجيا ثقافية (Cultural Anthropology): أحد فروع الأنثروبولوجيا أو فرع أكاديمي من فروع المعرفة يهتم بدراسة التنوع الثقافي. وقد استُعمل المصطلح على نحو نموذجي في تقاليد أميركا الشمالية، بينما تعتبر «الإثنولوجيا» أو «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» المصطلحين الأكثر شيوعاً، وذلك غالباً على الرغم من اختلاف موضوع الدراسة اختلافاً طفيفاً (قارن مواد. الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الميادين الأربعة).

أنثروبولوجيا معرفية (Cognitive Anthropology): أحد فروع الأنثروبولوجيا أو منظور في الأنثروبولوجيا يؤكد على العلاقة بين الفئات الثقافية وأبنية أو عمليات التفكير.

أنساق شبه - مركبة (Semi - Complex Systems): المصطلح مرادف لمصطلح «أنساق الكرو - أوماها» (Systems Crow - omaha). وقد أُطلق عليها هذا المصطلح لأنه في نظرية القرابة عند ليفي ستراوس تتضمن تلك الأنساق خصائص كل من «الأبنية الأولية» و«الأبنية المركبة» (قارن مادة. أنساق الكرو - أوماها).

أنساق الكرو - الأوماها (Crow–Omaha): مصطلح استعمله ليفي ستراوس ليشير إلى الأنساق الواقعة في موقع وسط أو بين الأنساق الأولية والمركبة: الأنساق التي تحوي مصطلحات «الكرو» و«الأوماها»، والتي يحرم فيها على أولئك الذين يطلق عليهم مصطلحات للقرابة أن يكونوا قرناء أو أزواجاً وزوجات ممكنين.

انعكاسية (Reflexivity): تأمل موقع ذات الشخص (الإثنوغرافي) في الممارسة الإثنوغرافية.

أنماط مثالية (Ideal Types): فكرة فيبر عن الأشكال الأساسية للظواهر الاجتماعية، التي تم تجريدها عن حالات مُلاحظة. على سبيل المثال تفترض دراساته للبروتستانتينية وجود نمط مثالي لا يعد بالضرورة تمثيلاً دقيقاً صادقاً لكافة المجتمعات البروتستانتينية.

أورانج أوتان (Orang Outang): مصطلح برز في القرن الثامن عشر، يرادف تقريباً المفهوم العام الحديث عن «القردة العليا»، ولكن يعتقد أن هذا المخلوق بشرى أو شبيه بالبشر. وهنا لا يجب الخلط بين هذا المفهوم ومفهوم الأورانج - يوتان (Orang - Utan) بجنوب شرق آسيا كما يعرفه العلم اليوم.

إيثارية تبادلية (Altruism Reciprocal): فكرة في نظرية علم الاجتماع عن أداء أفعال للآخرين مع توقع كسب في المقابل.

إيدوس (شكل أو بناء الثقافة)[1] **(Eidos)**: يشير، في رأي باتيسون، إلى شكل أو بناء الثقافة أو الظاهرة الثقافية (قارن مادة. روح الثقافة (Ethos)).

أيديولوجيا (Ideology): تعني حرفياً دراسة الأفكار. والمصطلح يحمل عموماً معنى نسق للقيم، الذي يقرر الماركسيون وبعض أنصار ما بعد الحداثة أنه يمنح القوة لجماعة دون أخرى.

إيكولوجيا ثقافية (Cultural Ecology): دراسة العلاقات بين الثقافة والعالم الطبيعي، وذلك حسبما يؤكد في المنظور النظري لجوليان ستيوارد على وجه الخصوص.

إيمان بوجود إله (Theism): الإيمان بإله أو معبود واحد أو أكثر (قارن مادة. التوحيد (Monotheism)، الشرك أو الإيمان بأكثر من إله (Polytheism)).

---

(1) صاغ الجوهري والشامي ترجمة لهذا المصطلح وهي «روح الشخصية» (eidos)، ويقرر أيكة هولتكرانس أن روح الشخصية في نظر باتسون هي «التقنين الثقافي للجوانب الإدراكية لشخصية الفرد». ويقابل باتسون بين هذا المفهوم ومفهوم روح المجتمع (ethos). ويعرف هذا المفهوم الأخير قائلاً أنه «نسق الاتجاهات العاطفية الذي يحكم نوع القيمة التي يضفيها المجتمع المحلي على الصور المختلفة للإشباع وعدم الإشباع التي يمكن أن تعرض في مجرى سياق الحياة». وقد لاحظ ريدفيلد أن مصطلح روح الشخصية يرتبط بأشكال وأسلوب التفكير الذي تتميز به الجماعة. ويقول كروبير إن روح الشخصية هو: «مظهرها وظواهرها، وكل ما يتصل بها ويمكن وصفه بوضوح». على حين يعد «روح المجتمع» «نسق المثل والقيم التي تسيطر على الثقافة وتميل بذلك إلى التحكم في نوع سلوك أفرادها» (انظر أيكة هولتكرانس، **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور**، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي ([د. م.]: دار المعارف، 1972)، ص 221) (المترجم).

بربرية (Barbarism): يشير المصطلح، في النظرية التطورية، إلى مرحلة مر بها المجتمع وتقع بين الوحشية والحضارة. وتتميز بملكية أشياء مثل الآنية الفخارية والماشية... إلخ (قارن مادة الوحشية، والحضارة).

بناء اجتماعي (Social Structure): العلاقات القائمة بين عناصر المجتمع، سواء بالإشارة إلى أفراد محددين (استعمال رادكليف براون) أو إلى المكانات التي يشغلونها (قارن مادة. الشكل البنائي).

بناء تحتي (Infrastructure): كلمة أخرى تكافئ «الأساس» أو المظهر المادي للمجتمع (قارن مادة. الأساس، البناء الفوقي).

بناء فوقي (Superstructure): الجانب الأيديولوجي من المجتمع، ويحدده، وفقاً للنظرية الماركسيّة، الأساس أو البناء التحتي (قارن مادة. أساس أو بناء تحتي).

بنائيّة بريطانية (British Structuralism): يعد المصطلح في أصوله مرادفاً للوظيفية البنائيّة (في الخمسينيات)، لكنه استُعمل مؤخراً ليشير إلى أعمال الأنثروبولوجيين البريطانيين الذين تبنوا الأفكار البنائيّة الفرنسية (منذ الستينيات). وقد مال البنائيون البريطانيون (بالمعنى الثاني) إلى الاهتمام بالعناصر البنائيّة في ثقافة واحدة في وقت معين (قارن مادة. البنائيّة الهولندية، والبنائيّة الفرنسية).

بنائيّة فرنسية (French Structuralism): تجسد البنائيّة الفرنسية بمعناها الواسع أفكار ليفي ستراوس ومعجبيه. وتشير بمعنى أضيق إلى منظور أنثروبولوجي يؤكد على أبنية العقل الإنساني بدلاً من التأكيد على الأبنية في عقول أفراد ثقافات بعينها أو أناس ينتمون إلى مناطق ثقافية معينة (قارن مادة. البنائيّة البريطانية، والبنائيّة الهولندية).

بنائيّة هولندية (Dutch Structuralism): يشير المصطلح إلى النظرية البنائيّة السائدة في هولندا، والتي برزت، وهو ما يثير الجدل، مبكرة في العشرينيات، وتؤكد على الأبنية الإقليمية (المحلية) كتلك الأبنية الخاصة بثقافات أرخبيل الملايو[2] (Malay Archipelago) إذا اعتُبرت كلاً متكاملاً (قارن مادة. البنائيّة البريطانية، والبنائيّة الفرنسية).

---

(2) تنتمي ثقافات أرخبيل الملايو (Malay Archipelago) إلى أحد شعوب جنوب شرق آسيا الذي يضم السكان الأصليين لشبه جزيرة الملايو، والمناطق المجاورة من شرق جزيرة سومطرة وعديد من المستعمرات الساحلية في بورنيو (Borneo)، وسومطرة، وجزر الأرخبيل الإندونيسي الأخرى (المترجم).

بنائيّة/ بنائي (Structuralism / Structuralist): منظور يؤكد على العلاقات باعتبارها مفتاحاً للفهم. فالأشياء، في رأي البنائيين، تكتسب معنى من خلال موقعها في بناء أو نسق معين. وتشير البنائيّة في الأنثروبولوجيا إلى المنظور الذي يرتبط بكلود ليفي ستراوس ارتباطاً وثيقاً.

بواسي (Boasian): يشير إلى أفكار فرانز بواس، خصوصاً مع الإشارة إلى نسبيته الثقافية.

بوتلاتش (Potlatch): طقس أو حفل مراسمي تؤديه شعوب الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية ويتضمن إعداد وليمة، وهبة (وأحياناً تدمير) ملكيتهم القابلة للنقل، وهم بذلك يعيدون توزيع السلع ويكتسبون الهيبة.

بينالوا (Pinalua): يشير المصطلح في لغة هاواي إلى علاقة جنسية غير شرعية أو علاقة استغراق مشترك في الجنس.

بينصي، بينصية (تناص) (Intertextual, Intertextuality): يشير إلى العلاقات بين النصوص، حيث يمثل كل نص تعليقاً على نص آخر أو تفسيراً له.

بيولوجيا اجتماعية (سوسيوبيولوجيا) (Sociobiology): دراسة العلاقات الاجتماعية داخل إطار بيولوجي. وتمثل بصورة أكثر دقة فرع من المعرفة أو موقف نظري يتعامل مع الثقافة والمجتمع الإنساني باعتبارهما تابعين أو ملحقين بالطبيعة الحيوانية للجنس البشري.

تاريخ ظني تخميني (Conjectural History): هو في الأصل أحد مصطلحات القرن الثامن عشر، وقد كان يشير إلى مناهج إعادة البناء والتركيب التاريخي التي آثرها وتوسل بها مفكرون من أمثال آدم سميث، والتطوريين والانتشاريين في وقت لاحق.

تاريخي (Historicist): أي اتجاه يؤكد على الجوانب التاريخية أو التتبعية للثقافة أو المجتمع.

تأويل (Interpretation): الفهم الحدسي، أو بتعبير أدق فهم وتصور الثقافة باعتبارها تماثل لغة، يمكن «ترجمتها».

تأويلي (Interpretive): أسلوب أو منهج يرتكز على التأويل.

تأويلية، تأويلي (Interpretivism, Interpretivist): منظور يؤكد على تأويل الثقافة بشكل يفوق البحث عن الأبنية الشكلية. وتعد أنثروبولوجيا غيرتز مثالاً يتم الاستشهاد به عادة.

تبادل مباشر (Direct Exchange): مصطلح صاغه ليفي ستراوس، ويشير إلى نمط للتبادل الزواجي بين الجماعات القرابية فيه تتم تبادلات النساء في أي اتجاه. ويعتبر هذه النمط نتيجة منطقية لعمليات تبادل الأخوات التي يقوم بها الرجال فيما بينهم، أو لزواج الرجال من نساء ينتمين لفئة تضم بنات الأخوال وبنات العمات (انظر مادة. التبادل المباشر المرجأ أو المؤجل، والتبادل المعمم).

تبادل مباشر المُرجأ أو المؤجل (Delayed Direct Exchange): مصطلح استعمله ليفي ستراوس للتعبير عن نمط للتبادل المادي بين الجماعات القرابية تتحرك فيه النساء في اتجاه واحد في جيل واحد، ويتحركن في الاتجاه المضاد أو المعاكس في الجيل التالي. ويعد هذا النمط نتيجة لزواج رجال من بنات العمات (قارن مادة. التبادل المباشر، والتبادل المعمم (Generalized)).

تبادل معمم (Generalized Exchange): مصطلح استعمله ليفي ستراوس ليشير إلى نمط التبادل الزواجي بين الجماعات القرابية حيث تتم «مبادلات» النساء في اتجاه واحد فقط، على سبيل المثال، قد يتزوج الابن من نفس الجماعة القرابية التي ينتمي إليها الأب، لكن قد لا ينسحب ذلك على الابنة. ويعد هذا النمط نتيجة منطقية لزواج رجال ببنات الخال (قارن مادة. التبادل المباشر المؤجل أو المرجأ، التبادل المباشر).

تبادل مقيد (Restricted Exchange): المصطلح مرادف لمصطلح «التبادل المباشر» (وذلك في مقابل «التبادل المباشر المرجأ أو المؤجل»، أو التبادل المعمم). ويستعمل ليفي ستراوس وأتباعه المصطلحين بالتبادل، أحدهما مكان الآخر.

تجسيد (Embodiment): فكرة مؤداها أن الفئات الاجتماعية أو الثقافية لا يمكن فصلها عن أجساد الأفراد الذين يمتلكونها.

تحليل الشبكة (Network Analysis): أداة منهجية نشأت كجزء من مدرسة مانشستر. تحاول فهم العلاقات الاجتماعية عن طريق سلاسل أو شبكات الروابط الفردية.

تحليل الشبكة/ الجماعة (Grid / Group Analysis): تحليل الإكراهات والضغوط التي تمارسها «الشبكة» و«الجماعة»، وذلك اعتماداً على أسلوب ماري دوغلاس.

تحليل فونيمي[3] (Phonemic): دراسة العلاقات النسقية بين الأصوات (بوصفها فونيمات (Phonemes)).

تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي (Componential Analysis): منهج أو منظور نظري يتناول بالفحص العلاقة بين الفئات الثقافية باعتبارها أجزاء من نسق مثل هذه الفئات، على سبيل المثال، نسق مصطلحات اللون في لغة معينة.

تحول أو تغير صوتي (Sound Shift): تغير نسقي منظم في لغة معينة، مثال ذلك حيثما تتحول مجموعة من الأصوات إلى مجموعة أخرى (على سبيل المثال، تصبح الوقفات أو النهايات المنطوقة ذات الصوت (Voiced Stops) (b، d، g) وقفات صامتة مكافئة (p، T،K).

تخمين أو تقدير استقرائي (Inductive Computation): مصطلح استعمله مالينوفسكي، ويشير إلى عملية اكتشاف «الحقائق الخفية الخبيئة» التي تحكم الارتباط الداخلي لمظاهر التنظيم الاجتماعي.

ترابط (علاقات الترابط) (Paradigmatic): يشير المصطلح في النظرية البنائيّة إلى العلاقة بين عناصر قد تشغل نفس الموقع في سلسلة تتابع معينة (Syntagmatic) (على سبيل المثال، ماري وسالي في الجملتين «جون يعشق ماري»، و«جون يعشق سالي»). وفي أنثروبولوجيا الرمزية، تكون علاقات الترابط علاقات مجازية في مقابل الكناية.

---

(3) فرع من التحليل اللغوي يركز على دراسة الفونيمات – أو البنية الفونيمية: بنية اللغة كما تتجلى في فونيماتها (المترجم).

ترابطي - ارتباطي (Associative): مصطلح استعمله سوسور للتعبير عما يُطلق عليه عادة الآن علاقات الترابط (Paradigmatic) في لغة معنية أو نسق رمزي.

تراصف (علم الطبقات) (Stratigraphy): يشير المصطلح في علم الآثار إلى العلاقة بين طبقات أو راقات الأرض في موقع معين. ومن خلال هذه الطبقات يمكن الاستدلال على العمر النسبي للمصنوعات أو للمنتجات الإنسانية، وبقايا المنازل، وهلمّ جراً.

تربية (ثقافة) (Paideuma): كلمة يونانية وتعني تربية أو ثقافة (Education)، ولو أنه في الاستعمال الألماني عند فروبينوس (Frobenius) تعيّن أو ترادف الكلمة «روح» أو «جوهر» ثقافة معينة (قارن مادة. روح الثقافة أو روح الشعب (Volksgeist)).

تركيبي (متعلق ببناء الجملة) (Syntactic): يشير المصطلح في علم اللغة إما إلى المستوى الذي يهتم ببنية الجملة، أو بصورة أوسع إلى ميدان يقع بين المستويين الفونولوجي والدلالي. ويشير بالإضافة إلى ذلك إلى أي مظهر مشابه في بنائه.

تطور (Evolution): تغير أو نمو من البسيط إلى المركب على سبيل المثال. وعادة ما يعتبر هذا التغير تدريجياً (قارن مادة. تطوري).

تطورية أحادية الخط (Unilineal Evolutionism): نظرية في التطور الاجتماعي تؤكد على أن الجنس البشري كله يجتاز نفس مراحل التطور، بغض النظر عن البيئة أو المؤثرات التاريخية الخاصة.

تطورية، تطوري (Evolutionism, Evolutionist): أي منظور يؤكد على التغير إلى الأفضل أو التقدم والترقي من البسيط إلى المركب. وعلى النقيض من الانتشارية تعد التطورية منظوراً يؤكد التطور على الانتشار أو الهجرة باعتبارها المسبب الرئيسي الأكثر تأثيراً للتغير الثقافي في العالم. وعلى النقيض من منظور ثوري، تعتبر التطورية منظوراً يقرر التغير التدريجي بدرجة أكبر من التغير الثوري.

تطورية جديدة (Neo - evolutionism): مفهوم عريض شامل يشمل الأفكار التطورية السائدة في أنثروبولوجيا نهاية القرن العشرين، وتشمل أفكار جوليان ستيوارد على وجه الخصوص.

تطورية عامة (كونية) (Universal Evolutionism): نظرية في التطور الاجتماعي تؤكد على وجود مراحل عامة رئيسية بدلاً من التأكيد على تسلسلات أو تعاقبات نوعية خاصة في خط واحد.

تطورية متعددة الخطوط (Multilineal Evolutionism): نظرية في التطور الاجتماعي تؤكد على التنوع عبر الثقافي، وتأثير البيئة في التقدم.

تفاعل (Wechselwirkung): فكرة زيمل عن التأثير التبادلي (Reciprocal Effect)، بمعنى أن الاجتماعي يوجد ويتولد حينما ينخرط شخصان أو أكثر في تفاعل متبادل، وحينما ينظر إلى سلوك فرد باعتباره استجابة لسلوك الآخر.

تفكيك (Deconstruction): مصطلح استعمله ديريدا للإشارة إلى منهج أو أسلوب التحليل الأدبي الذي يقصد إلى الكشف عن الافتراضات الخبيئة التي ينضوي عليها نص معين.

تقابل بنائي (Structural Opposition): يشير المصطلح في النظرية البنائيّة إلى العلاقة بين عنصرين من عناصر البناء وفقاً لحضور أو غياب سمة معينة متميزة.

تمثيل جمعي (Collective Representation): أحد التصورات الجمعية التي يشترك فيها أفراد مجتمع معين (قارن مادة. الضمير الجمعي).

تمثيلات (تصورات) جمعية (Representations Collectives): الترجمة الفرنسية لمصطلح «التمثيلات أو التصورات الجمعية» (Collective Representa-tions).

تمركز حول الذكور (Androcentric): متمركز حول الذكر.

تمفصل أساليب الإنتاج (Articulation of Modes of Production): تفاعل حادث بين الأساليب المختلفة للإنتاج، على سبيل المثال عندما تدخل المجتمعات الرأسمالية الاستعمارية والمجتمعات المستندة على البدنة في عملية احتكاك واتصال.

تنشئة اجتماعية (Socialization): العملية التي من خلالها يكتسب الأفراد، خصوصاً الأطفال، المعرفة بكيفية الحياة في المجتمع (قارن مادة. غرس ثقافي - تنشئة ثقافية).

تنظيم اجتماعي (Social Organization): المظهر أو الجانب الدينامي من البناء الاجتماعي، أي أنشطة الأشخاص الذين ينخرطون ويشتركون في هذا التنظيم باعتبارها جزءاً من البناء الاجتماعي.

تنوير (Enlightenment): حركة نشأت في القرن الثامن عشر إلى حد بعيد، وأكدت على أهمية العقل للفهم النقدي للطبيعة والمجتمع.

تهكم (سخرية) (Irony): يشير المصطلح إلى بنية لفظية، تكون غالباً طريفة أو هزلية، وفيها تُستعمل الكلمات لتعني نقيض ما تعنيه في الحالة العادية.

توتم (Totem): يشير في معتقد الأوجيبوا (Ojibwa) إلى روح عشيرة أبوية (تنتسب إلى فرع الأب)، يمثلها حيوان (قارن مادة. مانيتو (Manitoo)). ينسحب ذلك على روح مماثلة لدى أي شعب من الشعوب (قارن مادة. توتمية).

توتمية (Totemism): أي نسق عقائدي يستلزم أو يتضمن التمثيل الرمزي للاجتماعي (على سبيل المثال، عضوية العشيرة) بواسطة الطبيعي (على سبيل المثال، الأنواع الحيوانية وخصائصها). وبسبب تنوع الظواهر التي وصفت بأنها «توتمية» عبر العالم، شكك بعض الأنثروبولوجيين في فائدة أن نطلق عليها جميعاً نفس المصطلح (قارن مادة. توتم).

توحيد (وحدانية) (Monotheism): الإيمان بوجود إله أو معبود واحد (قارن مادة. الشرك أو الإيمان بتعدد الآلهة (Polytheism)).

ثقافة (Culture): تشير في الأنثروبولوجيا عادة إلى المجموع الكلي للأفكار والمهارات والأشياء أو الدوافع والأهداف التي يشترك فيها مجتمع محلي أو مجتمع معين. وفي سياقات أخرى، يكون من المفيد أحياناً التمييز بين «الثقافة العليا» (High Culture) للصفوة أو «الثقافة الشعبية» (Popular Culture) (الزائلة العابرة في الغالب) للأغلبية.

ثقافة رمزية (Symbolic Culture): مجال من مجالات الثقافة يهتم بالرموز والرمزية، وذلك في مقابل الأشياء والموجودات المادية، والعلاقات الاجتماعية، وهلمّ جراً.

ثقافة كلية (Total Culture): يشير في منظور الإيكولوجيا الثقافية عند ستيوارد إلى المظاهر العامة للثقافة، خصوصاً التي تكون عرضة للتأثير الإيكولوجي (على سبيل المثال، اللغة، المعتقد الديني) (قارن مادة. نواة الثقافة (Cultural Core)).

ثقافة وشخصية (Culture and Personality): المنظور الذي تبنته روث بينيدكت وأتباعها، ويؤكد على «شخصية» الثقافات الكلية بدلاً من التأكيد على شخصية الأفراد.

ثوري (Revolutionist): رؤية مؤداها أن التغير الاجتماعي التطوري هو نتاج حوادث ثورية مثل وجود «عقد اجتماعي» حرفي أو اختراع الرمزية.

جدل العقلانية (Rationality Debate): جدل ثار بين الفلاسفة والأنثروبولوجيين، من الستينيات وحتى الثمانينيات تقريباً، حول مدى قدرة «الشعوب البدائية» من الناحية الثقافية على التفكير العقلاني أو المنطقي.

جغرافيا إنسانية (Anthropogeography): أحد الموضوعات التي قامت بتدريسها الجامعة الألمانية في القرن التاسع عشر، والمصطلح يرادف ويكافئ تقريباً مصطلح الجغرافيا البشرية. وقد أفرز هذا الموضوع النظرية الانتشارية.

جماعة (Group): مصطلح استعملته ماري دوغلاس، ويمثل «بعد» الإكراه والضغط الذي يقع على الأفراد بوصفهم أعضاء في جماعات معينة (قارن مادة. الشبكة، تحليل الشبكة/ الجماعة).

حاجات أساسية (Basic Needs): يشير المصطلح، في النظرية المالينوفسكية إلى الحاجات البيولوجية السبع (على سبيل المثال، الحاجة إلى الأمان) والتي تشبعها سبع استجابات ثقافية مناظرة أو مطابقة (على سبيل المثال، الحماية).

حاضري (Presentist): يشير المصطلح في دراسة تاريخ الأنثروبولوجيا إلى الموقف الذي ينظر إلى الماضي من منظار اهتمامات الحاضر. ويُستعمل هذا المصطلح عادة باستخفاف وازدراء.

حالة طبيعة (State of Nature): فكرة الجنس البشري أو الإنسانية بدون مجتمع، التي سيطرت على النظرية الاجتماعية الأوروبية في القرن الثامن عشر.

حتمية ثقافية (Cultural Determinism): فكرة مؤداها أن الثقافة، وليست البيولوجيا، تنظم الأساليب التي يدرك البشر العالم بواسطتها.

حديث (Modern): يؤكد على النقيض من ما بعد الحداثي أو ما بعد الحديث (Postmodern) على رؤية للعالم شاملة كلية ومتماسكة أو مترابطة منطقياً.

حضارة (Civilization): يشير المصطلح في النظرية التطورية إلى المستوى الأعلى الذي يبلغه المجتمع، وتتسم بالتحضر، والهيراركية الاجتماعية، والبناء الاجتماعي المركب (قارن مادة. الوحشية، البربرية).

حقيقة (ظاهرة) اجتماعية (Social Fact): مصطلح أطلقه دوركهايم على أصغر وحدات البناء الاجتماعي: عادة، أو نظام، أو أي مظهر من مظاهر المجتمع.

حقيقة إلهية (God's Truth): يشير المصطلح في علم اللغة والأنثروبولوجيا المعرفية إلى رؤية مؤداها أن التحليل الجيد الدقيق لمجموعة من الفئات الداخلية (Emic) من شأنه أن يمثل الواقع السيكولوجي الحقيقي للإخباريين أو المبحوثين (قارن مادة. هراء أو ترهات (Hocus- Pocus)).

خاص (فردي) (Ideographic): يشير المصطلح إلى الخاص (الفردي) لا إلى العام (على سبيل المثل، وصف شواهد دقيقة محددة بدلاً من بناء تعميمات عن العمليات الاجتماعية (قارن مادة. عام أو تعميمي (Nomothetic)).

خطاب (Discourse): مفهوم مركب يشمل الطريقة التي يتحدث أو يكتب بها الناس عن شيء ما، أو كتلة المعرفة المتضمنة، أو استعمال تلك المعرفة، على سبيل المثال، في أبنية القوة (انظر على سبيل المثال، أعمال فوكو). والمصطلح يحمل معنى وحدات الكلام الأطول من جملة (وذلك كما في علم اللغة)[4].

(4) وقد دخل مصطلح «خطاب» إلى الأنثروبولوجيا في السبعينيات، وذلك من اتجاهين: علم اللغة الوصفي والدراسات الثقافية. وعلى الرغم من وجود ثمة اتفاق على أن الخطاب يشمل اتصال المعاني، فإن هناك استعمالات مختلفة للمصطلح في هذين الميدانين. وفي علم اللغة والدراسات الثقافية وكذلك في الأنثروبولوجيا يدل تحليل الخطاب على عدة أنواع مختلفة من الممارسة المنهجية. وقد تأثر بعض الأنثروبولوجيين بفوكو وطرحوا مصطلح الخطاب بمضامينه المتصلة بالقوة كبديل للأفكار التقليدية عن الثقافة. وانتشار المصطلح في الأنثروبولوجيا يعكس اهتمامها المتزايد والمعاصر بالنصوص الشفاهية والمكتوبة كبيانات هامة للتأويل الثقافي (المترجم).

داروينى (Darwinian): يشير المصطلح إلى أفكار تشارلز داروين، على سبيل المثال في رفضه للأفكار اللاماركية (Lamarckian) (قارن مادة. الداروينية).

داروينية (Darwinism): أحد المنظورات العديدة المترابطة المستمدة والمشتقة من النظرية التطورية عند تشارلز داروين، وعلى وجه الخصوص فكرة التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي.

داروينية جديدة (Neo - Darwinism): تشير بمعناها الأكثر رواجاً وشيوعاً اليوم إلى منظور في البيولوجيا البشرية يجمع بين النظرية الداروينية وعلم الوراثة الحديث، وذلك بحثاً عن تفسيرات بيولوجية للسلوك الاجتماعي الإنساني.

دال (Signifier): الكلمة أو الرمز الذي يمثل أو يعنى شيئاً ما («المدلول»؛ قارن مادة. علامة).

دال (معنى) (Significatum): عنصر في تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي يحدد، بالمعية مع دوال أخرى (Significate)، فئة معينة (قارن مادة. دلالة أو مفهوم (Connotatum)).

دائرة ثقافية (Culture Circle): مجموعة السمات الثقافية المترابطة، والمنطقة الجغرافية التي تحتضن تلك السمات. وتعد هذه الفكرة أساسية لدى الانتشاريين الألمان – النمساويين، الذين ينظرون إلى هذه الدوائر باعتبارها تنتشر تدريجياً متواترة فوق الدوائر الثقافية الأقدم (ويترجم المصطلح إلى الألمانية (Kulturkreis)).

دراسات التبعية والخضوع (Subaltern Studies): منظور في التاريخ والنقد الأدبي، برز في جنوب آسيا، ويؤكد على وضع الجماعة التابعة الخاضعة بدلاً من وضع الجماعة المسيطرة الغالبة. ولا يزال لهذا المنظور تأثير في الأنثروبولوجيا النسوية.

دراسات ثقافية (Cultural Studies): فرع من فروع المعرفة يهتم بدراسة الثقافة الجماهيرية، والثقافة الشعبية، وهلمّ جراً. وبرغم ملامسته الاهتمامات الأنثروبولوجيّة، فإن جذوره تضرب في النقد الأدبي وعلم الاجتماع اللذين يرتبط معهما بعلاقات وأواصر مباشرة.

دراسة الحالة الممتدة (Extended Case Study): هي دراسة حالة قدمت بالتفصيل ضمن مقالة إثنوغرافية أو كتاب بقصد توضيح نقطة أو قضية عامة. وقد وردت الفكرة إلى الأنثروبولوجيا من الدراسات القانونية وميزت مدرسة مانشستر.

دراما اجتماعية (Social Drama): وصف وتصوير تيرنر لعملية شعائرية، مثل عملية الحج أو إحدى شعائر المرور، تتضمن مرحلتين: ما قبل الأزمة (Pre – Crisis) وما بعد الأزمة (Post – Crisis).

دلالة (المفهوم) (Connotatum): عنصر في تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي يدل ضمناً على الدلالة (المفهوم) (Connotation) لا على المعنى (المدلول) (Signification) (على سبيل المثال، «السلوك» الشبيه بسلوك العم أو الخال في مقابل السمة الشكلية المحددة لفئة «عم أو خال») (قارن مادة. المعنى [المدلول] (Signifi-cation).

دور (Role): ما يؤديه الفرد، أو يمكن القول بتعبير فني أنه المظهر الدينامي لمكانة اجتماعية معينة (قارن مادة. مكانة).

دوركهايمي (Durkheimian): يشير المصطلح إلى أفكار إميل دوركهايم، وبخاصة تأكيده على البناء الاجتماعي بوصفه محدداً للمعتقد والأيديولوجيا.

ديونيزي (Dionysian): أحد مظاهر الدراما أو الثقافة يتسم بالانفعال والعاطفة والإفراط (قارن مادة. أبوللوني (Appollonian)).

ذاتي متداخل أو متبادل (Intersubjective): يشير المصطلح إلى المناهج التي تمنح امتيازاً للإثنوغرافي ومبحوثيه أو مبحوثيها على حد سواء.

رادكليف براوني (Radcliffe–Brownian): يشير المصطلح إلى أفكار رادكليف براون (قارن مادة. الوظيفية - البنائيّة).

روح إنسانية (Esprit Human): مصطلح استعمله ليفي ستراوس (ويعني «الروح الإنسانية») ليعبر به عن الوحدة النفسية أو اللاشعور الجمعي للجنس البشري ككل. ويلمح ليفي ستراوس في استعماله هذا المصطلح إلى بناء عام للتفكير لدى الجنس البشري.

روح الثقافة (Ethos): يشير المصطلح، في رأي باتيسون، إلى الطابع أو الروح المميزة لحدث أو ثقافة معينة (قارن مادة. الإيدوس [شكل أو بناء الثقافة] (Eidos)).

روح الشعب أو الثقافة (Volksgeist): روح شعب أو ثقافة معينة.

روح عامة (Esprit General): مصطلح استعمله مونتيسكيو (ويعني «الروح العامة») في إشارة إلى الجوهر أو الروح الأساسية لثقافة معينة.

روح المجتمع (Geist): يعني المصطلح حرفياً «روح» مجتمع معين (Ghost)، (Spirit).

رؤية العالم (World View): ترجمة دخيلة للمصطلح الألماني (Weltanschau-ung)، والمصطلح استعمله الأنثروبولوجيّون البواسيون على وجه الخصوص للتعبير عن المنظور العريض للعالم الذي يحافظ عليه شعب معين بواسطة ثقافته.

رؤية العالم (Weltanschauung): كلمة ألمانية ترادف مصطلح «رؤية العالم».

زواج أبناء العمومة المتوازية من جانب الأب (Patrilateral Parallel-Cousin Marriage): زواج الرجل بابنة عمه (أو المرأة بابن عمها).

زواج من طبقة أعلى (للرجل) - طموح زواجي (للرجل) (Hypogamous): يتضمن زواج المرأة ذات المكانة الأعلى من مكانة زوجها (قارن مادة. الطموح الزواجي [للمرأة]).

ستيواردي (Stewardian): يشير المصطلح إلى أفكار جوليان هـ . ستيوارد (قارن مادة. إيكولوجيا ثقافية).

سردية كبرى (Metanarrative): مصطلح ليوتارد الذي يشير إلى النظرية الكبرى.

سلاسل حيوية (Vital Sequences): فكرة مالينوفسكي عن الأسس البيولوجية لكافة الثقافات.

سلسلة كبرى أو رئيسة للوجود (Great Chain of Being): رؤية العالم باعتباره يتألف من هيراركية للموجودات التي تتدرج من الله إلى البشر إلى الحيوانات إلى النباتات... إلخ. وقد سادت هذه الرؤية وتفشت في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. وقد ارتكزت هذه الفكرة، على النقيض من نظرية التطور، على فكرة ثبات النوع (الجنس البشري).

سمات مميزة (Distinctive Features): هي تلك السمات التي يحدد حضورها أو غيابها ظاهرة معينة. على سبيل المثال، تحدد سمة النطق (اللفظ)، في الفونولوجيا أو علم الأصوات الكلامية، الاختلاف بين (p) (غير ملفوظة بصوت)، و (b) (ملفوظة بصوت).

سمة ثقافية (Culture Trait): أي عنصر مستقل من عناصر الثقافة، وهو إما مادي أو لا مادي.

سوسوري (Saussurian): يشير المصطلح إلى أفكار فرديناند دو سوسور (على سبيل المثال، تمييزه بين اللغة والكلام).

سيميولوجيا وسيميوطيقا (Semiology, Semiotics): دراسة «العلامات»، التي تتضمن الدوال والمدلولات[5] (قارن مادة. دال، مدلول).

شامانية (Shamanism): ممارسة يقوم من خلالها متخصص شعائري (شامان) بالتوسط بين العالم العادي والعالم الروحي. والمصطلح مستقى من لغة الـ (Tungus)، وهي لغة سيبيريّة. ويشير على وجه الخصوص إلى تلك الممارسات كالنشوة (الغشية) (Trance)، والارتحال خارج الجسد... إلخ، وذلك كما يمارسها الشامانيون السيبيريّون والقطبيون والهنود الأميركيون.

---

(5) وقد تأسست السيميوطيقا أو علم دراسة العلامات على أساس أعمال دو سوسور، وتطورت خلال النقد الأدبي والسينمائي. لكن هناك تقليد آخر للسيميوطيقا انبثق من أعمال الفيلسوف الأميركي بيرس (C. S. Pierce). ويميز هذا التقليد بين العلامات «الطبيعية» و«غير الطبيعية» (Artificial)، وبين العلامات (Signs) باعتبارها رموزاً (العلامات التقليدية أو الاصطلاحية الخالصة كالكلمات)، والعلامات (Indexes) (العلامات الطبيعية مثل التدخين كعلامة على النار، والأيقونات (وتقع في موقع وسط، كالخرائط) (المترجم).

شبكة (Grid): مصطلح استعملته ماري دوغلاس، ويمثل «بعد» الإكراه الذي تحدثه العزلة الفردية (قارن مادة. الجماعة، تحليل الشبكة/ الجماعة).

شبكة جينيالوجية (المتصلة بسلسلة النسب) (Genealogical Grid): مجموعة المكانات التي يُعتقد أنها قابعة عند أساس كافة أنساق القرابة، مهما كانت الكيفية التي من خلالها يتم تصنيف الأقارب في ثقافة أو مجتمع معين.

شرك (إيمان بأكثر من إله) (Polytheism): الإيمان بأكثر من إله أو معبود (قارن مادة. التوحيد (Monotheism)).

شعائر المرور (الانتقال) (Rites of Passage): الشعائر التي تميز وتعين الانتقال من إحدى مراحل الحياة إلى أخرى (كالانتقال من المراهقة إلى البلوغ).

شكل بنائي (Structural Form): مصطلح صاغه رادكليف براون ويعني به التعميمات أو القوانين العامة المرتكزة على ملاحظات للبناء الاجتماعي. ومثلما كانت فكرته عن «البناء الاجتماعي» أكثر ملموسية وواقعية من فكرته عن أشياء أخرى (في إشارة إلى الأفراد)، فإن مصطلح «الشكل البنائي» قد حمل معنى شاملاً نسبه آخرون إلى مصطلح «البناء الاجتماعي».

صلة الخؤولة (Avunculate): العلاقة بين الابن وخاله. ويشير المصطلح عادة وبصورة أكثر تحديداً إلى السلوك الرسمي المقبول بين ولد وخاله، والذي يُقارن بالسلوك الرسمي بين الولد وأبيه.

صوت كلامي (Phone): صوت. ويمثل في علم الصوتيات الوحدة الأصغر من وحدات الكلام.

ضمير جمعي (Conscience Collective): مصطلح استعمله دوركهايم للتعبير عن التصورات الجمعية التي يشترك فيها أفراد مجتمع معين (ويترجم المصطلح إلى الإنجليزية (Collective Conscience)، أو عادة (Collective Consciousness).

ضمير جمعي، وعي أو شعور جمعي (Collective Conscience, Collective Consciousness): مصطلح صاغه دوركهايم للإشارة إلى التصورات الجمعية التي يشترك فيها الأفراد داخل مجتمع محدد (المصطلح بالفرنسية Conscience Collec-tive).

طبقة العمر (Age Set): فئة من الناس يتحدون ويتماهون معاً عن طريق التماثل أو التشابه في العمر، وهم غالباً الأفراد الذين بلغوا مرحلة البلوغ في نفس الوقت.

طراز تكويني (Genotype): التركيب الجيني لكائن حي (قارن مادة. النمط العضوي الظاهر (Phenotype)).

طفل بري - وحشي (Feral Child): طفل يعيش في «حالة طبيعية»، لا ينشئه أو يربيه بشر، ولكن يُعتقد أحياناً أن حيوانات برية قد قامت على تربيته ورعايته.

طموح زاوجي (للمرأة) (Hypergamous): يتضمن زواج الرجل ذي المكانة الأعلى من مكانة زوجته (قارن مادة. الزواج من طبقة أعلى [للرجل] (Hypoga-mous).

ظرف ما بعد الحداثي (Postmodern Condition): مصطلح صاغه جان فرانسوا ليوتارد، ويشير إلى حالة المجتمع الذي يتميز، من بين أشياء أخرى، بالعولمة وتعقد تنظيمات الجماعات الاجتماعية.

عام (تعميمي) (Nomothetic): يشير المصطلح إلى العام لا إلى الخاص (النوعي)، على سبيل المثال، البحث عن انتظامات أو قوانين عامة بدلاً من الوصف الذي يتناول شواهد معينة (قارن مادة. خاص [فردي] (Ideographic)).

عبادة الطبيعة (Naturism): لا يجب الخلط بين هذا المصطلح ومصطلح مذهب العُري[6] (Nudism)، ويشير المصطلح إلى فكرة ماكس مولّر عن الدين المبكر باعتباره عبادة - الطبيعة.

---

(6) مذهب القائلين بالعري لأغراض صحية، وخصوصاً في أماكن تتواجد بها جماعات مختلطة جنسياً (المترجم).

عقلانية، عقلاني (Rationalism, Rationalist): مذهب يؤكد أن المعرفة يمكن أن تُستمد من العقل بدون الحاجة للخبرة السابقة أو القبلية (قارن مادة. الإمبيريقيّة).

عقلية قبل المنطقية (Pre - logical Mentality): مصطلح صاغه لوسيان ليفي بريل، ويشير إلى عمليات التفكير المفترضة للشعوب التي عدت من الناحية الثقافية غير مؤهلة للتمييز بين السبب والنتيجة أو بين العلّة والمعلول.

علاقات الإنتاج (Relations of Production): العلاقات الاجتماعية التي يُنظم حولها الإنتاج؛ ويمكن القول باستخدام تعبيرات فنية أن المصطلح يشير إلى امتلاك أو تخصيص فائض العمل على أساس السيطرة والتحكم في قوى الإنتاج وخصوصاً في وسائل الإنتاج (قارن مادة. أسلوب الإنتاج).

علاقات تتابع (Syntagmatic): يشير المصطلح في الاستعمال البنائي إلى العلاقة بين العناصر المتعاقبة مثل الكلمات في جملة معينة. وتمثل علاقات التتابع في أنثروبولوجيا الرمزية علاقات الكناية (المجاز المرسل) (Metonymy) في مقابل المجاز (-Meta phor) (قارن مادة. ترابطي (Associative)، علاقات الترابط (Paradigmatic)).

علامة[7] (Sign): تعد العلامة، في علم اللغة السوسوري، مركب أو اتحاد الدال (كلمة) ومدلوله أو ما يدل عليه. ويشير مدلول اللفظة إلى أي مزاوجة مماثلة في دراسة الرمزية.

علم الاجتماع المقارن (Comparative Sociology): مصطلح استعمله رادكليف براون أحياناً ليعني به الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

---

(7) العلامة هي الإشارة التي تدل على شيء آخر غيرها بالنسبة لمن يستعملها أو يتلقاها، على نحو تنطوي معه العلامة في ذاتها على صلة تؤلف بين دال ومدلول، في علامة تنتج دلالة. وإذا كان الدال قرين البعد الحسي الذي يصافح سمعنا عند تلفظ الكلمات فإن المدلول هو البعد التصوري أو المفهوم الذي نعقله من هذا الدال. وبقدر ما يفهم دو سوسور العلامة بوصفها «الكل» الذي يتركب منه الدال والمدلول، وبوصفها «تآلف المفهوم والصورة الصوتية»، فإنه يؤكد طبيعتها الاعتباطية أو الاختيارية، في الوقت الذي طابعها الخطي القائم على تعاقب النطق في الزمن (إديث كريزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور ([د. م.]: دار سعاد الصباح، [د. ت.]، ص 410) (المترجم).

علم الدلالة (Semantics): يشير المصطلح في علم اللغة إلى دراسة المعاني؛ وهي المستوى الأعلى للتحليل اللغوي (وتعلو على علم الصوتيات، والفونولوجيا، ودراسة بناء وتركيب الجملة).

علم الشعبي (علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي) (Ethnoscience): بمعنى أقرب إلى الحرفية يشير المصطلح إلى الأفكار العلمية للشعوب الأصلية أو الوطنية. ويشير المصطلح عادة إلى مناهج مثل تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي، التي صُممت لتفسير مثل هذه المعرفة.

علم الصوتيات (Phonetics): دراسة الأصوات الكلامية في جوهرها الأساسي.

علم معرفي (Cognitive Science): مصطلح عريض شامل إلى حد ما تغطي مظلته الأنثروبولوجيا المعرفية، أو أي حقل يؤكد على العلاقة بين الفئات الثقافية وأبنية أو عمليات التفكير.

عمليات اجتماعية (Social Processes): مصطلح عام يطلق على التغيرات الدورية في المجتمع أو التغيرات التي تعتري المجتمع عبر الزمن.

عملياتية، عملياتي (Processualism, Processualist): أي منظور يعلي من أهمية العملية الاجتماعية على البناء الاجتماعي أو ينظر إلى الأبنية الاجتماعية أو الرمزية على ضوء نزوعها إلى التحول والتغير.

عنصر دال ذو المعنى (Denotatum): يشير في تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي إلى عنصر في فئة معينة.

عودة المحلية (Re-Localization): توكيد، وإعادة اكتشاف أو اختراع المعرفة المتأسسة والمتجذرة محلياً، خصوصاً المعرفة التي يمكن استعمالها في الاقتصاد الزراعي والتنمية الاجتماعية (قارن مادة. المحلية، العولمة).

عولمة (Globalization): عملية اتصال متزايد بين المجتمعات عبر الكرة الأرضية، خصوصاً في المجال الاقتصادي (قارن مادة. المحلية (Localization)، وعودة المحلية (Re-Localization)).

غوملاو، غومسا (Gumlao, Gumsa): يمـثل الغوملاو والغومسا، لدى الكاشين في بورما، تكوينين اجتماعيين، يتميز الغوملاو بأنه مساواتي، والغومسا بأنه هيراركي تدرجي.

غيرتزي (Geertzian): يشير المصطلح إلى أفكار كليفورد غيرتز (قارن مادة. النزعة التأويلية (Interpretivism)).

غرس الثقافة (تنشئة ثقافية) (Enculturation): العملية التي عن طريقها يكتسب الأفراد، خصوصاً الأطفال، الثقافة (قارن مادة. التنشئة الاجتماعية).

فرضية سابير-وورف (Sapir–Whorf Hypothesis): فرضية مؤداها أن لبنية اللغة التي يتحدثها الناس تأثير لاشعورياً محدِد على رؤيتهم للعالم. وقد صاغ بنجامين لي وورف الفرضية على أساس بحوثه الخاصة، وبحوث معلمه إدوارد سابير التي تناولت اللغات الأميركية الأصلية. وتعرف أيضاً بالفرضية الوورفية (Whorfian).

فرضية العمر والمنطقة (Age–Area Hypothesis): ويسلر مؤداها أن السمات الثقافية الأقدم تميل إلى التركز على هامش أو محيط منطقة ثقافية معينة، بدرجة أكبر من تركزها في المركز. وتنبني فرضيته تلك على فكرة أن الأشياء تُخترع في المركز وتنتشر نحو الخارج (فكرة صاغها).

فرضية وورفية (Whorfian Hypothesis): مسمى آخر لفرضية سابير - وورف.

فعل اجتماعي (Social Action): يشير، في مقابل البناء الاجتماعي، إلى ما يفعله الأفراد في الواقع، أي الأدوار التي يؤدونها، وذلك مقارنة بالمكانات الاجتماعية التي يشغلونها.

فهم (Verstehen): المرادف لمصطلح «فهم» أو «تأويل» في اللغة الألمانية، وهو أساس علم الاجتماع عند ماكس فيبر.

فوكوي (Fouculdian, Foucaultian): يشير المصطلح إلى أفكار ميشال فوكو (قارن مادة. الخطاب).

فولكسكندة (فولكلور) (Volkskunde): يشير في ألمانيا وبعض البلدان الأخرى إلى دراسة الفولكلور والعادات المحلية، والحرف اليدوية، الخاصة بمجتمع معين (قارن مادة. إثنولوجيا (Völkerkunde)).

فونولوجي (Phonological): ما يتصل بالأصوات بوصفها جزءاً من نسق الفونيمات.

فونولوجيا (Phonology): العلاقات النسقية بين الأصوات (باعتبارها فونيمات)، أو دراسة تلك العلاقات (ويعد المصطلح بالمعنى الأخير مرادفاً للتحليل الفونيمي).

فونيم (صوتيم) (Phoneme): أصغر الوحدات الصوتية الدالة أو ذات المعنى، وهي بصورة أكثر تحديداً أصغر الوحدات الصوتية الدالة الموجودة داخل نسق الأصوات الخاص باللغة.

فيبري (Weberian): يشير إلى أفكار ماكس فيبر، خصوصاً تأكيده على الفعل بصورة أكبر من البناء الاجتماعي (قارن مادة. دوركهايمي).

فيتيشية (Fetishism): الاعتقاد في الأشياء، أو الأشياء التي يعتقد في امتلاكها قوة خارقة للطبيعة.

فيلولوجيا مقارنة (Comparative Philology): مصطلح متقادم يشير إلى دراسة العلاقات التاريخية أو البنائيّة بين اللغات.

قانون طبيعي (Natural Law): نظرية في القانون أو جوهر القانون في تلك النظرية، كما يوجد كامناً في الطبيعة الإنسانية. وقد ميزت النظرية القانونية في عصر التنوير، لكن ناقضتها وعارضتها التصورات والمفهومات المتأخرة عن القانون بوصفه مجموعة من القواعد أو الأحكام.

قدرة (كفاءة)[8] (Competence): مصطلح يشير في علم اللغة إلى القدرة أو

(8) يرتبط هذا المصطلح بمصطلح «الأداء»، ويوازي هذان المصطلحان الخاصان بنعوم تشومسكي مصطلحي «اللغة» و«الكلام» عند دو سوسور؛ فالقدرة تتصل بالنظام الكامن من القواعد والمعايير التي تتحكم في السلوك اللغوي المتحقق، وتوجيهه، أو المعرفة المضمنة التي ينطوي عليها المتكلمون داخل =

المعرفة التي يكتسبها متحدث محلي وطني ليقرر حدسياً ما إذا كانت تركيب أو بنية معينة نحوية أم لا (قارن مادة. أداء (Performance)).

قراءة أعراضية أو دلالية (Symptomatic Reading): تشير عند ألتوسير إلى قراءة (لماركس) تركز على المعنى العميق للنص بدلاً من التركيز على الكلمات الفعلية الواقعية (قارن مادة. القراءة السطحية أو الخارجية).

قراءة سطحية (خارجية) (Surface Reading): تمثل عند ألتوسير قراءة (لماركس) تركز على الكلمات الفعلية الواقعية بدلاً من التركيز على المعنى العميق للنص (قارن مادة. قراءة أعراضية أو دلالية (Symptomatic Reading)).

قريب بالمصاهرة (Affine, Affinal Relative): هو قريب عن طريق الزواج.

قريب خطي (مباشر) (Lineal Relative): قريب ينتمي إلى خط النسب أو الانحدار القرابي للأنا (قارة مادة. الجدة أو الحفيدة).

قريب الدم (Consanguine, Consanguineal Relative): يشير المصطلح إلى أحد أقارب الدم.

قريب غير خطي (مجانب) (Ablineal Relative): أحد أقارب الدم (على سبيل، ابن العم أو ابن الخال) الذي لا ينتمي إلى خط النسب أو الانحدار القرابي الذي تنتمي إليه الأنا، وهو ليس أخاً أو أختاً لشخص ينتمي إلى خط النسب أو الانحدار القرابي الذي تنتمي إليه الأنا (انظر: القريب الخطي المختلط أو المشارك Co-Lineal Relative) والقريب المجانب أو المناظر (Collateral Relative)).

قريب مباشر (Direct Relative): قريب خطي (مباشر)، أو أخو أو أخت قريب خطي (مباشر) (قارن مادة. القريب المناظر أو المجانب).

= النسق اللغوي. أما الأداء فهو التجليات الظاهرة المتولدة عن هذه القدرة والمؤدية إليها في آخر المطاف (إديث كريزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور ([د. م.]: دار سعاد الصباح، 1993)، ص 375) (المترجم).

قريب مختلط أو مشارك (مباشر) (Co-Lineal Relative): أخو أو أخت الأنا، أو أخو أو أخت شخص ينتمي إلى خط النسب أو الانحدار القرابي الخاص بالأنا (على سبيل المثال العم [الخال] أو ابن الأخ [ابن الأخت] (قارن مادة. القريب غير الخطي [المجانب] (Ablineal)، والقريب المناظر أو المجانب (Collateral)).

قريب مناظر أو مجانب (Collateral Relative): هو أحد أقارب الدم الذي لا ينتمي على خط النسب أو الانحدار القرابي الذي تنتمي إليه الأنا (على سبيل المثال، ابن العم أو ابن الخال). وأحياناً يتم تضمين الأخوة والأخوات وأحياناً أخرى لا (قارن مادة. القريب الخطي المباشر (Lineal Relative)، القريب المباشر (Direct Relative).

قواعد معيارية (Normative Rules): الأوصاف المثالية للسلوك الاجتماعي الصحيح والملائم، باعتباره متميزاً عن السلوك الاجتماعي الواقعي.

قوى الإنتاج (Forces of Production): تمثل في النظرية الماركسيّة أشياء من قبيل المواد الخام والتكنولوجيا التي تشكل الجانب المادي، وذلك في مقابل الجانب الاجتماعي للأساس الاقتصادي؛ أو تفاعل عناصر وسائل الإنتاج تلك مع العمل (قارن مادة. الأساس [البناء التحتي]، أسلوب الإنتاج، علاقات الإنتاج).

قيم اجتماعية (Social Values): القيم التي يكتسبها الأفراد نتيجة العضوية في مجتمع محلي أو مجتمع معين.

كلام (Parole): مصطلح استعمله سوسور، ويشير إلى الكلام بمعنى التعبيرات اللفظية الواقعية؛ وبالمثل يشير المصطلح إلى الفعل الاجتماعي باعتباره يناقض البناء الاجتماعي (قارن مادة. لغة (Langue)).

كناية (مجاز مرسل) (Metonymy): علاقة بين أشياء في نفس محتوى التحليل (على سبيل المثال، إشارة المرور الحمراء في علاقته بإشارة المرور الخضراء).

كوفيد (Couvade): عادة وفقاً لها يشعر رجل أو يتظاهر بأنه حامل، وذلك حينما توشك زوجته على وضع وليدها، ويكون ذلك غالباً بقصد إقصاء وتوجيه القوى الشريرة والحاقدة بعيداً عن زوجته وطفله.

كولا (Kula): تعد الكولا في جزر التروبرياند والمناطق المحيطة، نظاماً لتبادل أساور الأصداف بقلائد الأصداف.

كوني (Kuhnian): يشير المصطلح إلى أفكار توماس كون، وخصوصاً فكرة العلم بوصفه سلسلة متعاقبة من النماذج الإرشادية.

لاماركي (Lamarckian): يشير المصطلح إلى أفكار جان بابتست دو لامارك (Jean-Baptiste de Lamarck)، وبخاصة فكرة أن السمات المكتسبة يمكن أن تنتقل من أحد الأبوين إلى الطفل.

لغة (Langue): مصطلح استعمله سوسور، ويشير إلى اللغة بمعنى البناء اللغوي أو النحو؛ وبالمثل يمكن أن يكون هناك نحو للثقافة تماماً كاللغة (قارن مادة. كلام (Parole)).

ليفي ستراوسي (Levi-Straussian): يشير إلى أفكار كلود ليفي ستراوس (قارن مارة. بنائيّة).

ما بعد البنائيّة وما بعد البنائي (Poststructuralism, Poststructuralist): أي منظور يرتكز على رفض المنهجية البنائيّة أو التمييزات (الثنائيات) البنائيّة بين اللغة/ الكلام أو آني (متزامن)/ تتبعي (تاريخي)، على سبيل المثال.

ما بعد الحداثة، ما بعد الحداثي (Postmodernism, Postmodernist): أي منظور يؤكد على انهيار مثاليات وتصورات عصر التنوير. وينضوي المصطلح، في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى، على رفض ونبذ لصدق ومشروعية المقولات الموضوعية المزعومة أو المناهج العلمية (قارن مادة. ما بعد الحداثي، الظرف ما بعد الحداثي).

ما بعد الحديث (Postmodern): مصطلح استُعمل أولاً في مجال العمارة والفنون ليدل على رد فعل معادي ورافض للحداثة (Modernism) (على سبيل المثال، العمارة الحديثة)، وإحياء التقاليد الكلاسيكية التي يتم دمجها ومزجها على نحو مختلط (قارن مادة. الظرف ما بعد الحداثي، ما الحداثة).

مادية ثقافية (Cultural Materialism): منظور نظري تبناه مارفن هاريس، يقرر وجود علاقة سببية مباشرة بين القوى المادية ومظاهر الثقافة (قارن مادة. المادية السوقية أو المبتذلة (Vulgar Materialism)).

مادية سوقية أو دارجة (Vulgar Materialism): مصطلح جوناثان فريدمان الاستخفافي والازدرائي الذي يصف ما يطلق عليه مارفِن هاريس «المادية الثقافية». فهي سوقية أو دارجة بمعنى أنها لا تميز الأساس أو البناء التحتي عن البناء الفوقي (قارن مادة. مادية ثقافية).

ماركسيّة، ماركسي (Marxism, Marxist): يشير المصطلح إلى أفكار كارل ماركس، ويؤشر في الأنثروبولوجيا على اهتمام نظري بالارتباطات بين القوى المادية وعلاقات القوة، وهو اهتمام لا يلتزم بالضرورة بأيديولوجيا ماركس السياسية.

مالينوفسكي(Malinowskian): يشير إلى أفكار برونسلاو مالينوفسكي، سواء باعتباره صاحب منهج في الدراسة الحقلية أو منظراً وظيفياً.

مانيتو (Manitoo): تمثل في عقيدة الأوجيبوا (Ojibwa)، الروح الحارسة لشخص معين (قارن مادة. توتم (Totem)).

مثلث الحرف (الصوت) الساكن (Consonant Triangle): مصطلح صاغه جاكوبسون للإشارة إلى العلاقات البنائيّة بين P، وt، وK باعتبارها تمثل نسقاً يتحدد وفقاً لارتفاع الصوت ودرجة أو طبقة الصوت (قارن مادة. مثلث الحرف [الصوت] اللين (Vowel Triangle)).

مثلث الحرف (الصوت) اللين أو المتحرك (Vowel Triangle): مصطلح جاكوبسون الذي يشير إلى العلاقات البنائيّة بين (u)، (i)، (a) باعتبارها نسقاً يتحدد وفقاً للارتفاع النسبي في الصوت ودرجته (قارن مادة. مثلث الحرف أو الصوت الساكن (Consonant Triangle)).

مثلث طهوي (Culinary Triangle): نموذج بنائي طرحه ليفي ستراوس ينظر فيه إلى الأطعمة المشوية، الدخنة والمسلوقة باعتبارها مناظرة أو مشابهة للأطعمة النيئة، والمطبوخة، والفاسدة أو المتعفنة.

مجاز (Metaphor): أي تماثل، أو علاقة تشابه عبر مستويات مختلفة للتحليل (على سبيل المثال تعني إشارة المرور الحمراء «قف»).

مجاز (عبارة مجازية) (Trope): شكل للكلام أو للخطاب، مثل الاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل، والتهكم أو السخرية.

مجاز مرسل (Synecdoche): شكل من أشكال الخطاب (أو صورة بلاغية) يمثل فيها جزء بعينه كلاً، أو العكس.

مجال «غير بنائي» للبناء الاجتماعي (Communitas): مصطلح صكه تيرنر (Turner) للإشارة إلى مجال «البناء الاجتماعي» الذي يفتقر إلى بناء محدد، حيث يكون التراتب والتدرج الطبيعي (Ranking) للأفراد معكوساً غالباً أو تكون رموز الرتبة (Rank) معكوسة مقلوبة. ويقول تيرنر أن الإحساس «بالمجتمع المحلي» يميز شعائر الانتقال أو المرور.

مجتمع (Society): وحدة اجتماعية تكافئ على نحو تباين جماعة لغوية، أو حدة ثقافية مغلقة (C. Isolate)، أو دولة قومية. وكذلك العلاقات الموجودة بين أعضاء تلك الوحدة.

مجتمع بسيط (فطري) (Naiscent): فكرة روسو عن وجود مجتمع بسيط ومساواتي سابق على ظهور التفاوتات «المصطنعة الزائفة».

مجتمع محلي (Community): جماعة من الناس يشتركون في قيم عامة مشتركة. وقد أعتبر هذا المصطلح أكثر أماناً من مصطلح «المجتمع» الذي يتحدى وجوده بعض مفكري ما بعد الحادثة (وكذا بعض رجالات السياسة).

مجتمع مدني (Civil Society): بصورة عامة عد هذا المصطلح في القرن الثامن عشر مرادفاً للحكومة أو للدولة (وفي وقت حديث نسبياً استُعمل ليشير إلى التنظيمات أو الجماعات المناهضة للدولة أو أحياناً إلى «المجتمع» في مقابل «الدولة».

مجتمعات «باردة» (Cold Societies): مصطلح استعمله ليفي ستراوس للتعبير عن المجتمعات التي اعتقد أنها استاتيكية في جوهرها. وللمجتمعات «الباردة» اهتمام بالأسطورة بدلاً من التاريخ (قارن مادة. المجتمعات الحارة أو الساخنة).

مجتمعات «حارة» (Hot Societies): مصطلح ليفي ستراوس الذي يمثل المجتمعات التي اعتقد أنها دينامية جوهرياً. وللمجتمعات «الحارة» اهتمام بالتاريخ بدلاً من الأسطورة (قارن مادة. المجتمعات «الباردة»).

محلية (مركزية المحلي) (Localization): التفاعل بين الأشكال المحلية للمعرفة والضغوط الخارجية (قارن مادة. عودة المحلية (Relocalization)، العولمة).

محيط (هامش) (Periphery): المكان أو الإقليم الضعيف أو التابع من الناحية الاقتصادية، وذلك على النقيض من «المركز». وهذا المفهوم هام في النظرية الأنثروبولوجيّة الماركسيّة (قارن مادة. المركز، النسق العالمي).

مخالطة اجتماعية (Sociality): القابلية أو القدرة على الحياة في مجتمع، وهو مفهوم له أهميته في المنظورات النظرية المتنوعة مثل الفلسفة السياسية في القرن السابع عشر، والبيولوجيا الاجتماعية في نهاية القرن العشرين.

مدرسة براغ (Prague School): يشير المصطلح في علم اللغة إلى مدرسة فكرية ارتكز فيها التحليل على تعيين السمات المميزة، خصوصاً في الفونولوجيا. وقد نشأت هذه المدرسة في وسط أوروبا، وغُرست في نيويورك أثناء الحرب العالمية الثانية.

مدرسة مانشستر (Manchester School): المدرسة الفكرية التي تمركزت حول ماكس جلكمان في مانشستر في حقبة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات.

مدرسة هليوليثية (شمسية) (Heliocentrism, Heliocentric): يعني المصطلح حرفياً «مركزية الشمس»، ويشير إلى المنظور الانتشاري المتطرف في مطلع القرن العشرين الذي روّج لفرضية أن المصريين القدماء عبدة الشمس كانوا مصدر الاختراع والإبداع الأعظم والأوفر في الثقافة الإنسانية.

مدلول (Signified): الموضوع أو المفهوم الذي يمثله دال معين (Signifier) (قارن مادة. علامة).

مذهب حيوي (Animism): الاعتقاد في وجود أو حضور روحي داخل أشياء من أمثال الصخور والأشجار.

مركب أوديب (Oedipus Complex): يشير في الطب النفسي إلى مركب انفعالات الرغبة الكامنة تجاه أحد الوالدين من جنس مغاير (خصوصاً الصبي تجاه أمه).

مركز (Center): يقابل الهامش أو المحيط، ويمثل المكان المسيطر والغالب من الناحية الاقتصادية. ومن غير الحتمي أن تكون مركزية هذا المكان جغرافية. على سبيل المثال، في نظرية الأنساق العالمية باعتبارها «مركزاً»، ومستعمراتها «المحيط أو الهامش».

مسمى (الدلالة) (Designatum): يشير المصطلح، في تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي، إلى فئة معينة.

مصطلحات «الإيروكوا» (Terminology «Iroquois») : نمط مصطلحات القرابة الذي يتم فيه التمييز بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، وأبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية. إذ يُصنف أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية غالباً مع الأخوة والأخوات.

مصطلحات الأوماها (Terminology «Omaha»): نمط من أنماط مصطلحات القرابة يطلق فيه على ابن الخال نفس المصطلح وهو الخال، أو بصفة أكثر عمومية هو النمط الذي تطلق فيه الأنا على العديد من الأمهات في جماعة الأم القرابية التي تنسب إلى فرع الأب نفس المصطلح (قارن مادة. مصطلحات «الكرو»).

مصطلحات الكرو (Crow Terminology): نمط من أنماط مصطلحات القرابة، وفيه يُطلق على ابنة العمة نفس المصطلح وهو العمة، أو هو عموماً ذلك النمط الذي تطلق فيه الأنا على أفراد عديدين، ينتمون إلى جماعة الأب القرابية التي تتميز بالانتساب إلى فرع الأم، نفس المصطلح (قارن مادة. مصطلحات الأوماها (Omaha)).

مقارنة إقليمية (Regional Comparison): أحد أشكال المقارنة المضبوطة يتم فيه قصر المقارنات على سكان إقليم معين (على سبيل المثال، أستراليا الأصلية، والسهول العظمى بأميركا الشمالية... إلخ).

مقارنة توضيحية (Illustrative Comparison): مقارنة حالات إثنوغرافية محددة، وذلك على سبيل المثال بقصد إلقاء الضوء على سمة ما من سمات الثقافة أو البناء الاجتماعي التي قد تكون فريدة أو استثنائية.

مقارنة كونية، مقارنة عينة - كونية (Global Comparison, Global-Sample Comparison): مقارنة تُعقد على أساس عالمي بحثاً عن تعميمات أو تنبؤات عبر ثقافية كونية.

مقارنة مضبوطة (Controlled Comparison): شكل من أشكال المقارنة يشمل تحديد مدى المتغيرات، المثال على ذلك قصر المقارنات على سكان منطقة أو إقليم معين.

مكانة (Status): الوضع الذي يشغله الفرد داخل البناء الاجتماعي (قارن مادة. دور).

مكون (Component): يعد المصطلح، في تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي، مرادفاً «للمعنى أو الدلالة» (Signification).

ملاحظة بالمشاركة (Participant Observation): منهجية الدراسة الحقلية التي يتعلم فيها الإثنوغرافي عن طريق الملاحظة والمشاركة في الحياة الاجتماعية للجماعة قيد البحث.

مماثلة عضوية (Organic Analogy): فكرة مؤداها أن المجتمع «يماثل الكائن الحي» في أنه يتألف من أجزاء أو أنساق متطورة ومترابطة تبادلياً.

ممارسة (براكسس) (Praxis): يعني المصطلح، في النظرية الماركسيّة على وجه الخصوص، الممارسة أو الفعل المرتبط بتعزيز المصلحة أو الفائدة الاجتماعية.

منطقة ثقافية (Culture Area): مجموعة من الثقافات المترابطة، تشغل بطبيعتها إقليماً أو منطقة جغرافية.

منطقة ثقافية، دائرة ثقافية (Kulturkreis): مجموعة عنقودية من السمات الثقافية المترابطة، أو منطقة جغرافية حيث تتواجد هذه السمات. وتلك الفكرة محورية وأساسية لدى الانتشاريين الألمان - النمساويين الذين يرون أن هذه الدوائر تنداح

وتنتشر تدريجياً حتى تغطي الدوائر الثقافية الأقدم (المصطلح الإنجليزي، Culture Circle) دائرة ثقافية).

منظور آني (متزامن) (Synchronic Perspective): منظور في نفس الإطار الزمني (على سبيل المثال، الوظيفية)، وليس منظوراً عبر زماني (قارن مادة. المنظور التتبعي [التاريخي]).

منظور إبرام الصفقات السياسية، أصحاب منظور إبرام الصفقات السياسية (Transactionalism, Transactionalist): منظور يؤكد على الصفقات التي تتم بين الأفراد كأساس للتحليل الاجتماعي.

منظور الانعكاسية/ انعكاسي (Reflexivism, Reflecivist): منظور يتبنى الانعكاسية باعتبارها مركزية بالنسبة للمنهج والنظرية الأنثروبولوجيّة.

منظور تتبعي (التاريخي) (Diachronic Perspective): منظور عبر زمني (على سبيل المثال، التطورية)، وليس منظوراً يتركز في نفس الإطار الزمني (انظر مادة. المنظور الآني المتزامن).

منظور تفاعلي (Interactive Perspective): أي منظور في الأنثروبولوجيا يؤكد الفعل على البناء.

مهر (Bridewealth): منح أو هدايا ونفقات الزواج التي تقدمها عائلة العريس إلى عائلة العروس.

مورفولوجي (صرفي)[9] (Morphological): يشير المصطلح في علم اللغة إلى مستوى المورفيم.

مورفيم[10] (Morpheme): الوحدة الأصغر ذات المعنى من وحدات اللغة (على سبيل المثال، تتألف الكلمة الإنجليزية Cars من مورفيمين: «Car» و«الجمع» (Plural)).

---

(9) أنماط تكوين أو بنية الكلمة في لغة معينة، وتتضمن الصرف، والاشتقاق، وتكوين الكلمات المركبة (المترجم).

(10) المورفيم هو أي وحدة من الوحدات النحوية الأصغر في اللغة، وتؤلف كل وحدة كلمة أو جزءاً ذا معنى من كلمة، وهذا الجزء لا يمكن أن ينقسم إلى أجزاء أصغر ذات معنى (المترجم).

ميادين أربعة (Four Fields): التقسيم الكلاسيكي للأنثروبولوجيا الأميركية والكندية: الأنثروبولوجيا الثقافية، واللغويات الأنثروبولوجيّة، وعلم آثار ما قبل التاريخ، والأنثروبولوجيا البيولوجية أو الفيزيقية. وفي بلدان أخرى ثمة نزوع إلى التعامل مع هذه «الميادين الأربعة» كما لو كانت ميادين معرفية منفصلة ومستقلة لا باعتبارها فروعاً متشعبة عن نفس الموضوع.

ميول (Dispositions): يشير في مصطلحات بورديو، إلى الميول أو الخيارات التي يمتلكها الأفراد داخل الهابيتوس (انظر أيضاً، هابيتوس).

نافِن (Naven): طقوس يؤديها الإياتمول في بابوا غينيا الجديدة (Papua New Guinea)، وتشمل التشبه بالإناث في الملبس والسلوك، والمخالفات الشعائرية للسلوك العادي المألوف.

نزعة اجتماعية (Sociability): أحد مفهومات القرن الثامن عشر، يتضمن في معناه كل من المخالطة الاجتماعية (Sociality) والمودة (قارن مادة. المخالطة الاجتماعية).

نسب أبوي (Patrilineal Descent, Patrilineality): النسب أو الانحدار القرابي عبر الذكور، من الأب إلى الابن، وهلمّ جراً (قارن مادة. النسب الأمومي (Matrilineal Descent)).

نسب أمومي (Matrilineal Descent, Matrilineality): الانحدار القرابي في خط الإناث، من الأم إلى الابن... إلخ. (قارن مادة. النسب الأبوي (Patrilneal Descent).

نسبيّة إبستيمولوجية (Epistemological Relativism): إحدى صور النسبيّة التي تؤكد على أن الطبيعة الإنسانية والعقل الإنساني متغايران ومتنوعان ثقافياً، ومن ثم تعد النظريات العامة في الثقافة مضللة وموهومة في مجملها (قارن مادة. النسبيّة الوصفية، النسبيّة المعيارية).

نسبيّة أخلاقية (Moral Relativism): إحدى صور النسبيّة التي تؤكد على أن الأحكام الجمالية والأخلاقية لا بد وأن تقيّم على أساس قيم ثقافية خاصة أو نوعية (قارن مادة. النسبيّة المعرفية).

نسبيّة ثقافية (Cultural Relativism): أحد المنظورات النظرية العديدة في الأنثروبولوجيا، والتي تشمل النسبيّة الوصفية، والنسبيّة المعرفية، والنسبيّة المعيارية.

نسبيّة معرفية (Cognitive Relativism): إحدى صور النسبيّة، تعتبر أن كافة المقولات أو الروايات عن العالم مشروطة ثقافياً (قارن مادة. النسبيّة الأخلاقية).

نسبيّة معيارية (Normative Relativism): إحدى صور النسبيّة التي تؤكد أنه نظراً لأن الثقافات تصدر أحكاماً على بعضها البعض بما يتفق ويتلاءم مع معاييرها، فإنه ليس ثمة معايير كونية عامة للحكم بين الثقافات. وثمة موقفان تنضوي عليهما النسبيّة المعيارية: النسبيّة المعرفية والنسبيّة الأخلاقية (قارن مادة. النسبيّة الوصفية، النسبيّة الإبستيمولوجية).

نسبيّة/ نسبي (Relativism /Relativist): رؤية للعالم تعارض فرضية وجود عموميات ثقافية أو قيم عامة. وفي الأنثروبولوجيا، يعد المصطلح بالإجمال مرادفاً «للنسبيّة الثقافية». بتعبير آخر يشير المصطلح إلى أي من المنظورات النظرية العديدة التي تشمل النسبيّة الوصفية، والنسبيّة المعرفية أو الإبستيمولوجية، والنسبيّة المعيارية.

نسبيّة وصفية (Descriptive Relativism): إحدى صور النسبيّة التي تعتبر أن الثقافة تنظم الطرق التي بمقتضاها يدرك البشر العالم، ولذلك سوف ينتج التغاير الثقافي (C. Variability) تصورات اجتماعية وسيكولوجية مختلفة لدى شعوب أو جماعات مختلفة (قارن مادة. النسبيّة المعرفية والنسبيّة المعيارية).

نسق اجتماعي (Social System): مصطلح يشير على نحو متباين إلى الأنساق أو النظم المعينة داخل المجتمع (الاقتصاد، السياسة، القرابة، الدين) أو إلى المجتمع باعتباره كلاً في مظاهره النسقية المنظمة.

نسق بيئي (Ecosystem): يمثل في الإيكولوجيا والأنثروبولوجيا الإيكولوجية، النسق الذي يتضمن كلاً من البيئات الاجتماعية والطبيعية.

نسق الحروف (الأصوات) اللينة أو المتحركة (Vowel System): مجموعة الأصوات (الحروف) اللينة الموجودة في لغة معينة والعلاقات البنائيّة التي تحددها.

نسق عالمي (World System): فكرة فالرشتاين عن النسق الذي يربط اقتصاديات المجتمعات الصغيرة بالاقتصاديات الرأسمالية القوية في الغرب والشرق الأقصى.

نسوية، نسوي (Feminism, Feminist): حركة تنامت لمعاداة وإبطال التمثيلات التي يسيطر عليها الذكور، والهيمنة الذكورية عموماً.

نصف (اتحاد عشائري) (Moiety): ويعني حرفياً «نصف» مجتمع، تحدده العضوية في إحدى جماعات النسب في خط واحد أو أخرى.

نصير لنظرية أحادية الأصل (Monogenist): شخص يؤمن بأحادية الأصل (والمصطلح أيضاً شكل نعتي لكلمة «أحادية الأصل» (Monogenesis)).

نصير لنظرية تعددية الأصول (Polygenist): شخص يؤمن بتعدد الأصول (وهي النعت من «تعدد الأصل» (Polygenesis)).

نظام اجتماعي (Social Institution): عنصر من عناصر نسق اجتماعي معين (على سبيل المثال، الزواج هو أحد مظاهر نسق القرابة).

نظرة خارجية - مرجعية الباحث (Etic): ترتبط بفئات أو مقولات تعتبر عامة أو مرتكزة على الفهم الموضوعي لملاحظ خارجي (قارن مادة. النظرة الداخلية - مرجعية المبحوث (Emic)).

نظرة داخلية - مرجعية المبحوث (Emic): ترتبط بنسق التفكير المحدد بالثقافة والمستند على التعاريف المحلية الوطنية (قارن مادة. النظرة الخارجية - مرجعية الباحث (Etic)).

نظرية (Theory): يشير المصطلح في العلم أو العلم الاجتماعي إلى أي خطاب أو منظور أو مقولة تقود إلى استنتاج معين عن العالم. وتهتم النظرية الأنثروبولوجيّة بصورة محورية بفهم الإثنوغرافيا، وبالتعميمات عن الثقافة أو المجتمع.

نظرية اجتماعية (Social Theory): فرع من فروع علم الاجتماع يتعامل مع مشكلات النظرية الكبرى، أو أي منطقة في العلوم الاجتماعية تهتم بظواهر مشابهة.

نظرية أحادية الأصل (Monogenesis): تؤكد على وجود أصل واحد لكافة السلالات البشرية (قارن مادة. نظرية تعددية الأصول (Polygenesis)).

نظرية التدهور أو الانحطاط (Degeneration, DegenerativeTheory): الفكرة المضادة والمعادية للنظرية التطورية، ومؤداها أن الكائنات الحية أو المجتمعات تنحدر وتتدهور في الصفة أو الخاصية البدنية (المادية) أو الأخلاقية.

نظرية تعددية الأصول (Polygenesis): أصول متعددة ومنفصلة «للسلالات» البشرية المختلفة (قارن مادة. نظرية أحادية الأصل (Monogenesis)).

نظرية العصور الثلاثة (Three–age Theory): يشير المصطلح في علم الآثار إلى فكرة أن ما قبل التاريخ الإنساني يتألف من ثلاثة عصور: العصر الحجري، وعصر البرونز، وعصر الحديد.

نظرية الممارسة (Practice Theory): أي منظور يؤكد على الممارسة (أو الفعل الفردي) بدرجة تفوق التأكيد على البناء الاجتماعي.

نظرية الهدية (الهبة) (Theory of The Gift): فكرة موس التي مؤداها أن الهدايا تُمنح وتُقدم بسبب التزامات اجتماعية، فهي ليست طوعية ببساطة. وتستلزم هذه الالتزامات الاجتماعية وجود علاقات تبادل تعد أساسية بالنسبة للمجتمع، وذلك على الرغم من أنها ربما تتجلى في بعض أجزاء العالم (على سبيل المثال، بولينيزيا، ميلانيزيا، الساحل الشمالي الغربي لأميركا الشمالية)، وذلك بصورة أوضح من أجزاء أخرى.

نمط عضوي ظاهر (Phenotype): البنية أو التركيب الفيزيقي للكائن الحي حسبما تنتجه العوامل الوراثية والبيئية (قارن مادة. طراز تكويني (Genotype)).

نموذج إرشادي (Paradigm): مصطلح صاغه توماس كون، ويشير إلى مجموعة الافتراضات العامة المشتركة بين ممارسي علم معين في زمن معين. ويشكل النموذج الإرشادي نظرية كبرى شاملة أو منظور شامل (على سبيل المثال، فيزياء نيوتن، فيزياء إينشتاين). وفي العلوم الاجتماعية يحمل المصطلح نفس المعنى إلى حد بعيد (على سبيل المثال، التطورية والوظيفية نموذجان إرشاديان).

نواة الثقافة (Cultural Core, Culture Core): يشير المصطلح في الإيكولوجيا الثقافية عند ستيوارد إلى مظاهر الثقافة الأكثر قابلية أو حساسية لتأثير العامل الإيكولوجي (على سبيل المثال، موارد المعيشة، أنماط الهجرة (قارن مادة. الثقافة الكلية (Total Culture)).

هابيتوس (Habitus): يشير في مصطلحات بورديو إلى نسق المعرفة والفعل الاجتماعي المحدد ثقافياً، والمركب من «الميول» والخيارات المتاحة للأفراد (انظر أيضاً مادة. ميول (dispositions)).

هراء (ترهات) (Hocus Pocus): يعبر المصطلح، في علم اللغة والأنثروبولوجيا المعرفية، عن رؤية مؤداها أن التحليل الأمثل والجيد لمجموعة من الفئات الداخلية (Emic) هو ذلك التحليل الذي يفسر بصورة صحيحة البيانات، لكنه مع ذلك لا يمثل بالضرورة الواقع السيكولوجي «الحقيقي» (المراوغ) للإخباريين أو المبحوثين (قارن مادة. الحقيقة الإلهية).

وثب (انتقال) الأجندة (Agenda Hopping): فكرة داندريد (D'Andrade) عن الباحثين الذين يغيرون اهتماماتهم عندما تنتج النماذج الإرشادية القديمة القليل والقليل من الرؤى النافذة أو الإفهام العميقة.

وحدة نفسية (Psychic Unity, Psychic Identity): فكرة مؤداها أن الجنس البشري إجمالاً يشترك في نفس العقلية (قارن مادة. العقلية المنطقية، العقلية قبل المنطقية).

وحشي (Savage): أشار المصطلح، في وقت مبكر، وإلى حد ما في استعمال ليفي ستراوس، إلى «البري المتوحش» أو «الطبيعي الفطري». وفي القرن الثامن عشر اكتسب المصطلح غالباً معاني إضافية إيجابية (في مقابل المجتمع المتقدم (Polished) أو المتمدن (Civil)، والذي ساد اعتقاد في أنه يجسد درجة أقل من الطبيعة الإنسانية)، وكان المصطلح في القرن التاسع عشر يعين ويحدد المستوى المبكر والأدنى الذي بلغه المجتمع (قارن مادة. وحشية (Savagery)).

وحشي نبيل (Noble Savage): فرضية سادت في القرنين السابع عشر والثامن عشر مؤداها أن صلاح الإنسانية الفطرية أو الإنسانية الاجتماعية البدائية

متجسد المتوحشين البدائيين. ويماثل هؤلاء على نحو نموذجي سكان أميركا الشمالية الأصليين.

وحشية (Savagery): يشير المصطلح في النظرية التطورية إلى المستوى المبكر والأدنى الذي بلغه المجتمع، وقد تميز بالمساواتية ومستوى متدن من الثقافة المادية (قارن مادة. بربرية، حضارة).

وسائل الإنتاج (Means of Production): يشير المصطلح في النظرية الماركسيّة إلى الترتيب المنظم للمواد الخام، والأدوات والمعرفة التقنية أو المهارة؛ أي النسق التكنولوجي لمجتمع معين، خصوصاً في علاقة هذا الترتيب بموارد المعيشة (قارن مادة. أسلوب الإنتاج).

وصف مكثف (Thick Description): فكرة غيرتز عن الإثنوغرافيا الجيدة بوصفها تتألف من تعددية من التأويلات التفصيلية والمتنوعة (وتشمل تلك التأويلات تأويلات الإثنوغرافي وتأويلات المبحوثين قيد الدراسة).

وظيفة (Function): مصطلح استُعمل على نحو متباين ليدل على غاية عادة أو نظام اجتماعي معين نظرياً، أو علاقة تلك العادة أو النظام بغيرها من العادات والنظم داخل نسق اجتماعي معين.

وظيفية - بنائيّة، وظيفي - بنائي (Structural–Functionalism, Structural–Functionalist): يشير المصطلح إلى أفكار رادكليف براون (A. R. Radcliffe Brown) الذي أكد على العلاقات الوظيفية بين النظم الاجتماعية (قارن مادة. وظيفية).

وظيفية، وظيفي (Functionalism, Functionalist): أي منظور يؤكد على وظائف العادات أو النظم الاجتماعية. ويشير المصطلح في الأنثروبولوجيا، على وجه الخصوص، إلى منظوري إما مالينوفسكي (الذي يعد وظيفياً «خالصاً») أو رادكليف براون (وهو وظيفي بنائي).

ثبت المصطلحات

إبستيمولوجيا	Epistemology
أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة	Cross - Cousins
أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية	Parallel Cousins
أبنية أولية	Elementary Structures
أبنية مركبة	Complex Structures
أبوللوني	Appollonian
اتجاهات متمركزة حول الفعل	Action - Centered
اتحاد العشائر/ البطن	Phratry
إثنوغرافيا	Ethnography
إثنوغرافيا جديدة	New Ethnography
إثنولوجيا	Ethnology
اختلاف	Différance
أداء	Performance
أركيولوجيا جديدة	New Archaeology
أساس (البناء التحتي)	Base
استجابات ثقافية	Cultural Responses
استدلالية/ استدلالي	Deductivism/ Deductivist

Orientalism	استشراق
Occidentalism	استغراب
Inductivism/ Inductivist	استقرائية/ استقرائي
Oedipus Myth	أسطورة أوديب
Mythologiques	أسطوريات
Mytheme	أسطوريم (الوحدات الصغرى الدالة المكونة للأسطورة)
Mode of Production	أسلوب الإنتاج
Culturo-Genesis	أصل الثقافة
Fetishization	إضفاء الطابع الفيتيشي
Reproduction	إعادة الإنتاج
Elementargedanken	أفكار أولية (أساسية)
Völkergedanken	أفكار شعبية
Uxorilocal	إقامة في بيت الزوجة
Avunculocal	إقامة مع الخال
Viri-avunculocal	إقامة مع خال الزوج
Empiricism/ Empiricist	إمبيريقية/ إمبيريقي
Ego	الأنا
Natural Selection	انتخاب طبيعي
Diffusion	انتشار
Diffusionism/ Diffusionist	انتشارية/ انتشاري
Anthropology	أنثروبولوجيا
Social Anthropology	أنثروبولوجيا اجتماعية

Cultural Anthropology	أنثروبولوجيا ثقافية
Cognitive Anthropology	أنثروبولوجيا معرفية
Semi - Complex Systems	أنساق شبه - مركبة
Crow–Omaha	أنساق الكرو - الأوماها
Reflexivity	انعكاسية
Ideal Types	أنماط مثالية
Orang Outang	أورانج أوتان
Altruism Reciprocal	إيثارية تبادلية
Eidos	إيدوس (شكل أو بناء الثقافة)
Ideology	أيديولوجيا
Cultural Ecology	إيكولوجيا ثقافية
Theism	إيمان بوجود إله
Barbarism	بربرية
Social Structure	بناء اجتماعي
Infrastructure	بناء تحتي
Superstructure	بناء فوقي
British Structuralism	بنائيّة بريطانية
Structuralism/ Structuralist	بنائيّة/ بنائي
French Structuralism	بنائيّة فرنسية
Dutch Structuralism	بنائيّة هولندية
Boasian	بواسي
Potlatch	بوتلاتش

Pinalua	بينالوا
Intertextual/ Intertextuality	بينصي/ بينصية (تناص)
Sociobiology	بيولوجيا اجتماعية (سوسيوبيولوجيا)
Conjectural History	تاريخ ظني تخميني
Historicist	تاريخي
Interpretation	تأويل
Interpretive	تأويلي
Interpretivist/ Interpretivism	تأويلية/ تأويلي
Direct Exchange	تبادل مباشر
Delayed Direct Exchange	تبادل مباشر المُرجأ أو المؤجل
Generalized Exchange	تبادل معمم
Restricted Exchange	تبادل مقيد
Embodiment	تجسيد
Network Analysis	تحليل الشبكة
Grid/ Group Analysis	تحليل الشبكة/ الجماعة
Phonemic	تحليل فونيمي
Componential Analysis	تحليل المكونات أو التحليل التجزيئي
Sound Shift	تحول أو تغير صوتي
Inductive Computation	تخمين أو تقدير استقرائي
Paradigmatic	ترابط (علاقات الترابط)
Associative	ترابطي/ ارتباطي
Stratigraphy	تراصف (علم الطبقات)

Paideuma	تربية (ثقافة)
Syntactic	تركيبي (متعلق ببناء الجملة)
Evolution	تطور
Unilineal Evolutionism	تطورية أحادية الخط
Evolutionism/ Evolutionist	تطورية/ تطوري
Neo-evolutionism	تطورية جديدة
Universal Evolutionism	تطورية عامة (كونية)
Multilineal Evolutionism	تطورية متعددة الخطوط
Wechselwirkung	تفاعل
Deconstruction	تفكيك
Structural Opposition	تقابل بنائي
Collective Representation	تمثيل جمعي
Representations Collectives	تمثيلات (تصورات) جمعية
Articulation of Modes of Production	تمفصل أساليب الإنتاج
Socialization	تنشئة اجتماعية
Social Organization	تنظيم اجتماعي
Enlightenment	تنوير
Irony	تهكم (سخرية)
Totem	توتم
Totemism	توتمية
Monotheism	توحيد (وحدانية)
Culture	ثقافة

Symbolic Culture	ثقافة رمزية
Total Culture	ثقافة كلية
Culture and Personality	ثقافة وشخصية
Revolutionist	ثوري
Rationality Debate	جدل العقلانية
Anthropogeography	جغرافيا انسانية
Group	جماعة
Basic Needs	حاجات أساسية
Presentist	حاضري
State of Nature	حالة طبيعة
Cultural Determinism	حتمية ثقافية
Modern	حديث
Civilization	حضارة
Social Fact	حقيقة (ظاهرة) اجتماعية
God's Truth	حقيقة إلهية
Ideographic	خاص (فردي)
Discourse	خطاب
Darwinian	داروني
Darwinism	داروينية
Neo-Darwinism	داروينية جديدة
Signifier	دال
Significatum	دال (معنى)

Culture Circle	دائرة ثقافية
Subaltern Studies	دراسات التبعية والخضوع
Cultural Studies	دراسات ثقافية
Extended Case Study	دراسة الحالة الممتدة
Social Drama	دراما اجتماعية
Connotatum	دلالة (المفهوم)
Role	دور
Durkheimian	دوركهايمي
Dionysian	ديونيزي
Intersubjective	ذاتي متداخل أو متبادل
Radcliffe-Brownian	رادكليف براوني
Esprit Human	روح إنسانية
Ethos	روح الثقافة
Volksgeist	روح الشعب أو الثقافة
Esprit General	روح العامة
Geist	روح المجتمع
World View	رؤية العالم
Weltanschauung	رؤية العالم
Patrilateral Parallel-Cousin Marriage	زواج أبناء العمومة المتوازية من جانب الأب
Hypogamous	زواج من طبقة أعلى (للرجل)/ طموح زواجي (للرجل)
Stewardian	ستيواردي

Metanarrative	سردية كبرى
Great Chain of Being	سلسلة كبرى أو رئيسة للوجود
Distinctive Features	سمات مميزة
Culture Trait	سمة ثقافية
Saussurian	سوسوري
Semiology/ Semiotics	سيميولوجيا/ سيميوطيقا
Shamanism	شامانية
Grid	شبكة
Genealogical Grid	شبكة جينيالوجية (المتصلة بسلسلة النسب)
Polytheism	شرك (إيمان بأكثر من إله)
Rites of Passage	شعائر المرور (الانتقال)
Structural Form	شكل بنائي
Avunculate	صلة الخؤولة
Phone	صوت كلامي
Conscience Collective	ضمير جمعي
Collective Conscience/ Collective Consciousness	ضمير جمعيي/ وعي أو شعور جمعي
Age Set	طبقة العمر
Genotype	طراز تكويني
Feral Child	طفل البري - الوحشي
Hypergamous	طموح زاوجي (للمرأة)
Postmodern Condition	ظرف ما بعد الحداثي

Nomothetic	عام (تعميمي)
Naturism	عبادة الطبيعة
Rationalist/ Rationalism	عقلانية/ عقلاني
Pre-logical Mentality	عقلية قبل المنطقية
Relations of Production	علاقات الإنتاج
Syntagmatic	علاقات تتابع
Sign	علامة
Comparative Sociology	علم الاجتماع المقارن
Semantics	علم الدلالة
Ethnoscience	علم الشعبي (علم دراسة أنساق التصنيف الشعبي)
Phonetics	علم الصوتيات
Cognitive Science	علم معرفي
Social Processes	عمليات اجتماعية
Processualism/ Processualist	عملياتية/ عملياتي
Denotatum	عنصر دال ذو المعنى
Re-Localization	عودة المحلية
Globalization	عولمة
Enculturation	غرس الثقافة (تنشئة ثقافية)
Gumlao, Gumsa	غوملاو، غومسا
Geertzian	غيرتزي
Age-Area Hypothesis	فرضية العمر والمنطقة
Sapir-Whorf Hypothesis	فرضية سابير–وورف

Whorfian Hypothesis	فرضية ورفية
Social Action	فعل اجتماعي
Verstehen	فهم
Fouculdian/ Foucaultian	فوكوي
Volkskunde	فولكسكندة (فولكلور)
Phonological	فونولوجي
Phonology	فونولوجيا
Phoneme	فونيم (صوتيم)
Weberian	فيبري
Fetishism	فيتيشية
Comparative Philology	فيلولوجيا مقارنة
Natural Law	قانون طبيعي
Competence	قدرة (كفاءة)
Symptomatic Reading	قراءة أعراضية أو دلالية
Surface Reading	قراءة سطحية (خارجية)
Affine/ Affinal Relative	قريب بالمصاهرة
Lineal Relative	قريب الخطي (المباشر)
Consanguine/ Consanguineal Relative	قريب الدم
Ablineal Relative	قريب غير الخطي (المجانب)
Direct Relative	قريب مباشر
Co-Lineal Relative	قريب مختلط أو مشارك (مباشر)
Collateral Relative	قريب مناظر أو مجانب

Normative Rules	قواعد معيارية
Forces of Production	قوى الإنتاج
Social Values	قيم اجتماعية
Parole	كلام
Metonymy	كناية (مجاز مرسل)
Couvade	كوفيد
Kula	كولا
Kuhnian	كوني
Lamarckian	لاماركي
Langue	لغة
Levi-Straussian	ليفي ستراوسي
Poststructuralism/ Poststructuralist	ما بعد البنائيّة وما بعد البنائي
Postmodernism/ Postmodernist	ما بعد الحداثة/ ما بعد الحداثي
Postmodern	ما بعد الحديث
Cultural Materialism	مادية ثقافية
Vulgar Materialism	مادية سوقية أو دارجة
Marxism, Marxist	ماركسيّة/ ماركسي
Malinowskian	مالينوفسكي
Manitoo	مانيتو
Consonant Triangle	مثلث الحرف (الصوت) الساكن
Vowel Triangle	مثلث الحرف (الصوت) اللين أو المتحرك

Culinary Triangle	مثلث طهوي
Metaphor	مجاز
Trope	مجاز (عبارة مجازية)
Synecdoche	مجاز مرسل
Communitas	مجال "غير بنائي" للبناء الاجتماعي
Society	مجتمع
Naiscent	مجتمع بسيط (فطري)
Community	مجتمع محلي
Civil Society	مجتمع مدني
Cold Societies	مجتمعات "باردة"
Hot Societies	مجتمعات "حارة"
Localization	محلية (مركزية المحلي)
Periphery	محيط (هامش)
Sociality	مخالطة اجتماعية
Prague School	مدرسة براغ
Manchester School	مدرسة مانشستر
Heliocentrism/ Heliocentric	مدرسة هليوليثية (شمسية)
Signified	مدلول
Animism	مذهب حيوي
Oedipus Complex	مركب أوديب
Center	مركز
Designatum	مسمى (الدلالة)

(Terminology) «Iroquois»	مصطلحات "الإريكوا"
"Terminology "Omaha	مصطلحات الأوماها
Crow Terminology	مصطلحات الكرو
Regional Comparison	مقارنة إقليمية
Illustrative Comparison	مقارنة توضيحية
Global Comparison/ Global-Sample Comparison	مقارنة كونية/ مقارنة عينة - كونية
Controlled Comparison	مقارنة مضبوطة
Status	مكانة
Component	مكون
Participant Observation	ملاحظة بالمشاركة
Organic Analogy	مماثلة عضوية
Praxis	ممارسة (براكسس)
Culture Area	منطقة ثقافية
Kulturkreis	منطقة ثقافية/ دائرة ثقافية
Synchronic Perspective	منظور آني (متزامن)
Transactionalism/ Transactional-ist	منظور إبرام الصفقات السياسية/ أصحاب منظور إبرام الصفقات السياسية
Reflexivism/ Reflecivist	منظور الانعكاسية/ انعكاسي
Diachronic Perspective	منظور تتبعي (التاريخي)
Interactive Perspective	منظور تفاعلي
Bridewealth	مهر
Morphological	مورفولوجي (صرفي)

Morpheme	مورفيم
Four Fields	ميادين أربعة
Dispositions	ميول
Naven	نافِن
Sociability	نزعة اجتماعية
Patrilineal Descent/ Patrilineality	نسب أبوي
Matrilineal Descent/ Matrilineality	نسب أمومي
Epistemological Relativism	نسبيّة إبستيمولوجية
Moral Relativism	نسبيّة أخلاقية
Cultural Relativism	نسبيّة ثقافية
Cognitive Relativism	نسبيّة معرفية
Normative Relativism	نسبيّة معيارية
Descriptive Relativism	نسبيّة وصفية
Relativism/ Relativist	نسبيّة/ نسبي
Social System	نسق اجتماعي
Ecosystem	نسق بيئي
Vowel System	نسق الحروف (الأصوات) اللينة أو المتحركة
World System	نسق عالمي
Feminism/ Feminist	نسوية/ نسوي
Moiety	نصف (اتحاد عشائري)
Monogenist	نصير لنظرية أحادية الأصل

Polygenist	نصير لنظرية تعددية الأصول
Social Institution	نظام اجتماعي
Etic	نظرة خارجية-مرجعية الباحث
Emic	نظرة داخلية-مرجعية المبحوث
Theory	نظرية
Social Theory	نظرية اجتماعية
Monogenesis	نظرية أحادية الأصل
Degeneration/ DegenerativeTheory	نظرية التدهور أو الانحطاط
Polygenesis	نظرية تعددية الأصول
Three – age Theory	نظرية العصور الثلاثة
Practice Theory	نظرية الممارسة
Theory of The Gift	نظرية الهدية (الهبة)
Phenotype	نمط عضوي ظاهر
Paradigm	نموذج إرشادي
Cultural Core/ Culture Core	نواة الثقافة يشير
Habitus	هابيتوس
Hocus Pocus	هراء (ترهات)
Agenda Hopping	وثب (انتقال) الأجندة
Psychic Unity/ Psychic Identity	وحدة نفسية
Savage	وحشي
Noble Savage	وحشي نبيل
Savagery	وحشية

Means of Production	وسائل الإنتاج
Thick Description	وصف مكثف
Function	وظيفة
Structural–Functionalism/ Structural–Functionalist	وظيفية - بنائيّة/ وظيفي - بنائي
Functionalism/ Functionalist	وظيفية/ وظيفي

المراجع

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in A Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

__________ 1990. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Though Bedouin Women. *American Ethnologist* 17: 41 - 55.

__________ 1991. Writing Against Culture. In Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research, pp. 137 - 62.

Adams, William Y. 1998. *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: CSLI Publications (CSLI lecture note no. 86).

Ahmed Akbar S. 1976. *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Althusser, Louis. 1969 [1965]. *For Marx* (translated by Ben Brewster). Harmondsworth: Penguin Books.

Althusser, Louis and Etienne Balibar. 1970 [1968]. *Reading «Capital»* (translated by Ben Brewster). London: New Left Books.

Anderson, Stephen R.1985. *Phonology in the Twentieth Century: Theories of Rules and Theories of Representations*. Chicago: University of Chicago Press.

Andreski, Stanislav (ed.). 1971. *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. London: Thomas Nelson & Sons.

Ardener, Edwin. 1989 [1970 - 87]. *The Voice of Prophecy and Other Essays* (edited by Malcolm Chapman). Oxford: Basil Blackwell.

Asad Talal (ed). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthroplogy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Augé, Marc. 1982 [1979]. *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*. Cambridge University Press.

———— 1995 [1992]. *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (translated by John Howe). London: Verso.

Bachofen, J. J. 1967 [1859-1916]. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen* (translated by Ralph Manheim). Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series LXXXIV).

Badcock, C. R. 1975. *Levi – Strauss: Structuralism and Sociological Theory*. London: Huchinson & Co.

Barfield, Thomas (ed.). 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers.

Barnard, Alan. 1983. Contemporary Hunter- Gatherers: Current Theoretical Issues in Ecology and Social Organization. *Annual Review of Anthropology* 12: 193 - 214.

————1992. Through Radcliffe-Brown's Spectacles: Reflections on the History of Anthropology. *History of the Human Sciences* 5(4): 1-20.

———— 1995. *Orang Outang* and the Definition of *Man*: the Legacy of Lord Monboddo. In Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Rolan (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology* (E. A. S. A. Monograph Series). London: Routledge, pp. 95 - 112.

———— 1996. Regional Comparison in Khoisan Ethography: Theory, Method and Practice. *Zeitschrift Für Ethnologie* 121: 203 - 20.

———— 1999. Modern Hunter-Gatheres and Early Symbolic Culture. In Robin Dunbar. Chris Knight, and Camilla Power (eds.), *The Evolution of Culture: an Interdisciplinary View*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 50 - 68.

Barnard, Alan and Anthony Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. London: Academic Press.

Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.

Barret, Stanly R. 1996. *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto: University of Toronto Press.

Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership Among Swat Pathans*. London: Athlone Press.

___________ 1966. *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute (Occasional Papers no. 23).

___________ 1969. Introduction. In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget/ London: George Allen & Unwin, pp. 9-38.

Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by A Composite Picture of the Culture of A New Guinea Tribe Drawn from the three Points of View* (second edtion). Stanford: Stanford University Press.

___________ 1973 [1972] [1935 - 71]. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. St. Albans: Paladin.

Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.

___________ 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin.

Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Berry, Christopher J. 1997. *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bloch, Maurice (ed.). 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A. S. A. Studies 2). London: Malaby Press.

___________ 1983. *Marxism and Anthropology: The History of Relationship*. Oxford: Oxford University Press.

___________ 1991. *Language, Anthropology and Cognitive Science*. Man (n. s.) 26: 183 - 98.

Bloor, Celia and David Bloor. 1982. Twenty Industrial Scientists: A Preliminary Exercise. In Mary Douglas (ed.), *Essays in the Sociology of Perception.* London: Routledge & Kegan Paul, pp. 83 - 102.

Boas, Franz. 1938 [1911]. *The Mind of Primitive Man* (revised edition). New York: Macmillan.

———— 1940. *Race, Language, and Culture.* New York. Macmillan.

Bock, Philip K. 1980. *Continuities in Psychoglogical Anthropology: A Historical Introduction.* San Francisco: W. H. Freeman & Co.

———— 1988. *Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action.* San Francisco: W. H. Freeman & Co.

Bonte, Pierre and Michel Izard (eds.). 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France.

Boon, James A. 1973. *From Symbolism to Structuralism: Levi-Strauss in a Literary Tradition.* Oxford: Basil Blackwell.

Borofsky, Robert. 1997. Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. *Current Anthroplogy* 38: 255 - 82.

Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of A Theory of Practice* (translated by Richard Nice). Cambridge. Cambridge University Press.

———— 1990 [1980]. *The Logic of Practice* (Translated by Richard Nice). Cambridge: Polity Press.

Bowler, Peter J. 1989. *The Invention of Progress: The Victorians and the Past.* Oxford: Basil Blackwell.

———— 1990. *Charles Darwin: The Man and His Influence.* Oxford: Basil Blackwell.

Bratlinger, Patrick. 1990. *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America.* New York: Routledge.

Brockman, John (ed.). 1977. *About Bateson: Essays on Gregory Bateson.* New York: E. P. Dutton.

Buffon, George Louis Leclerc, Comte de. 1749 - 1804. *Histoire naturelle, générale et particulière* (44 vols.) Paris: de l'imprimerie Royale.

Caplan, Pat. 1997. *African Voices, African Lives: Personal Narratives from A Swahili Village*. London: Routledge.

Carrier, James G. (ed.). 1995a. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press.

__________ 1995b. Preface. In James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, pp. vii - x.

Chalmers, A. F. 1982 [1976]. *What Is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and its Methods* (second edition). Milton Keynes: Open University Press.

Cheater, Angela (ed.). 1999. *The Anthropology of Power* (A. S. A. Monographs 36). London: Routledge.

Childe, V. Gordon. 1936. *Man Makes Himself*. London: Watts & Co.

__________ 1942. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin.

Chomsky, Noam. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.

Clifford, James. 1986. On Ethnographic Allegory. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 98 - 121.

__________ 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James and George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood/ London: Tavistock Publications.

__________ 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

Collier, Jane F. and Michelle Z. Rosaldo. 1981. *Politics and Gender in Simple Societies*. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 275 - 329.

Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of A South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

Comte, August. 1869 [1839]. *Cours de Philosophie Positive*, vol. Iv (third edition). Paris: J. B. de Bailliäre et Fils.

Corbey, Raymond and Bert Theunissen (eds.). 1995. *Ape, Man, Apeman: Changing Views Since* 1600. Leiden: Department of Prehistory, Leiden University.

Crapanzano, Vincent. 1992. The Postmodern Crisis: Discourse, Parody, Memory. In George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 87—102.

Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18: 5-47.

———— (ed.). 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cucchiari, Salvatore. 1981. The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: The Origins of Gender and Hierarchy. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31 - 79.

Culler, Jonathan. 1976. *Saussure*. Glasgow: Fontana/ Collins (Fontana Modern Masters).

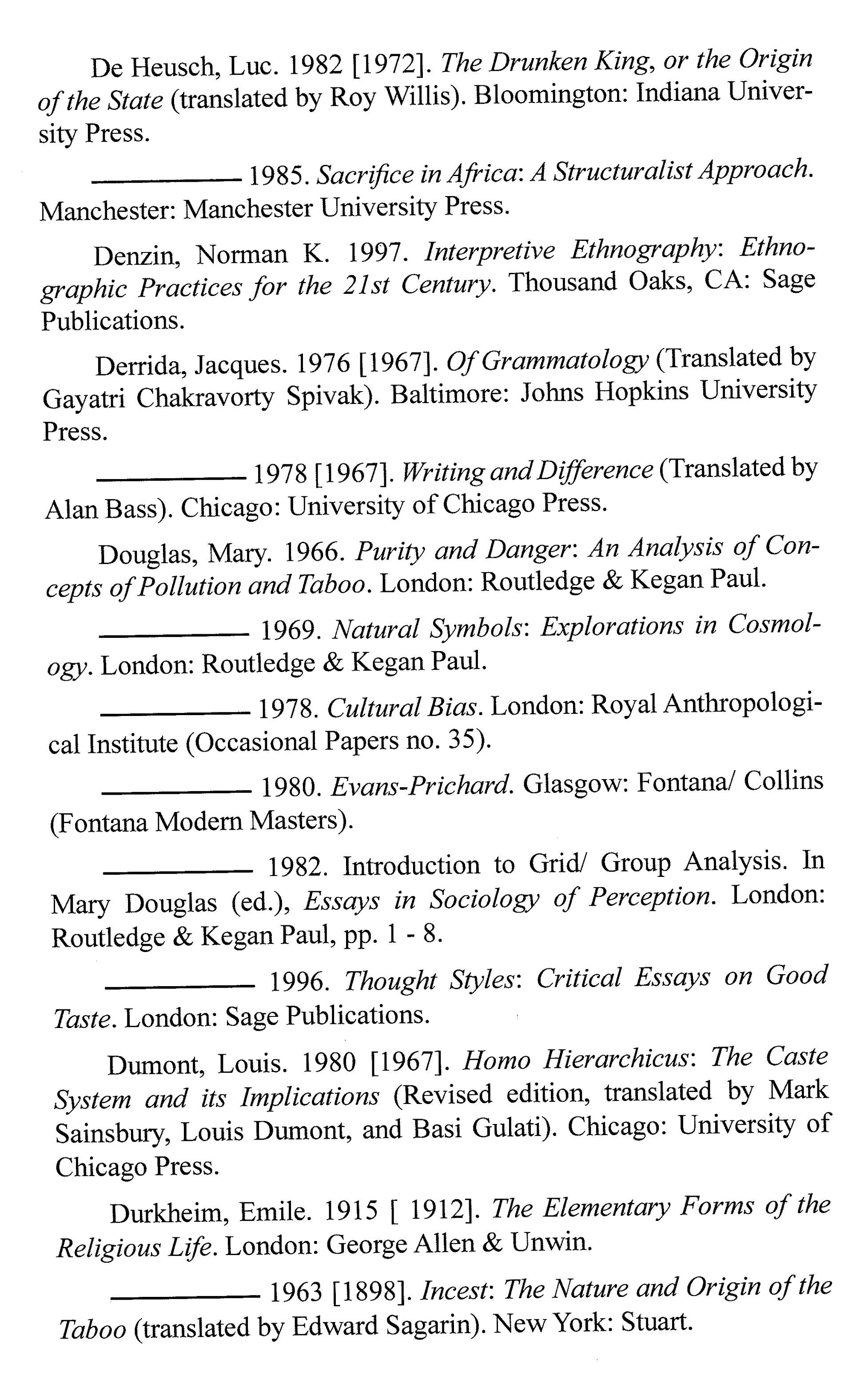
Daiches, David, Peter Jones, and Jean Jones (eds.).1986. *A Hotbed of Genius: the Scottish Enlightenment*, 1730-1790. Edinburgh: Edinburgh University Press.

D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray.

———— 1871. *The Descent of Man, and Selecton in Relation to Sex*. London: John Murray.

De George, Richard T. and Ferdinande M. de George (eds.). 1972. *The Structuralists: from Mauss to Lévi-Strauss*. Garden City, NY: Doubleday & Co.



De Heusch, Luc. 1982 [1972]. *The Drunken King, or the Origin of the State* (translated by Roy Willis). Bloomington: Indiana University Press.

———— 1985. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach.* Manchester: Manchester University Press.

Denzin, Norman K. 1997. *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century.* Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Derrida, Jacques. 1976 [1967]. *Of Grammatology* (Translated by Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———— 1978 [1967]. *Writing and Difference* (Translated by Alan Bass). Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1969. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology.* London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1978. *Cultural Bias.* London: Royal Anthropological Institute (Occasional Papers no. 35).

———— 1980. *Evans-Prichard.* Glasgow: Fontana/ Collins (Fontana Modern Masters).

———— 1982. Introduction to Grid/ Group Analysis. In Mary Douglas (ed.), *Essays in Sociology of Perception.* London: Routledge & Kegan Paul, pp. 1 - 8.

———— 1996. *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste.* London: Sage Publications.

Dumont, Louis. 1980 [1967]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Revised edition, translated by Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basi Gulati). Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile. 1915 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life.* London: George Allen & Unwin.

———— 1963 [1898]. *Incest: The Nature and Origin of the Taboo* (translated by Edward Sagarin). New York: Stuart.

———— 1966 [1897]. *Suicide: A Study in Sociology* (translated by John A. Spaulding and George Simpson). New York: The Free Press.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss. 1963 [1903]. *Primitive Classification* (Translated by Rodney Needham). London: Cohen & West.

Edholm, Felicity, Olivia Harris, and Kate Young. 1977. Conceptualizing Women. *Critique of Anthropology* 3 (9/ 10): 101 - 30.

Eggan, Fred. 1950. *Social Organization of the Western Pueblos.* Chicago: University of Chicago Press.

Ellen, Roy F. 1993. *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuaulu Animal Categories from Central Seram.* Cambridge: Cambridge University Press.

Encyclopedia Britannica; or a Dictionary of Arts and Sciences, Compiled upon a New plan (3 vols.). 1771. Edinburgh: A. Bell and C. Macfarquhar.

Engels, Frederick [Friedrich]. 1972 [1884]. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.* London: Lawrence & Wishart.

Evans- Prichard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande.* Oxford: Clarendon Press.

———— 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.

———— 1951a. *Kinship and Marriage Among the Nuer.* Oxford: Clarendon Press.

———— 1951b. *Social Anthropology: The Broadcast Lectures.* London: Cohen & West.

———— 1956. *Nuer Religion.* Oxford: Clarendon Press.

———— 1962 [1932 - 61]. *Essays in Social Anthropology.* London: Faber & Faber.

———— 1965 [1928 - 63]. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology.* London: Faber and Faber.

Fardon, Richard (ed.) 1990. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press/ Washington: Smithsonian Institution Press.

———— 1998. *Mary, Douglas: An Intellectual Biography*. London: Routledge.

Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

———— (ed.). 1991. *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

Ferguson, Adam.1966 [1767]. *An Essay in the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press.

Finnegan, Ruth and Robin Horton (eds.). 1973. *Modes of Thought*. London: Faber.

Firth, Raymond. 1936. *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London: George Allen & Unwin.

———— 1961 [1951]. *Elements of Social Organization* (second edition). Boston: Beacon Press.

———— 1956. *Alfred Reginald Radcliffe-Rrown*, 1881-1955. *Proceedings of the British Academy* 62: 287-302.

———— (ed.). 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

———— 1949. *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

———— 1969. *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henary Morgan*. London: Routledge & Kegan Paul.

Fortes, Meyer and E. E. Evans-Prichard (eds.). 1940. *African Political Systems*. London: Oxford University Press for the International African Instiute.

Foucault, Michel. 1973 [1966]. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

———— 1974 [1969]. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* (Translated by A. M. Sheridan-Smith). London: Tavistock Publications.

———— 1977 [1975]. *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (Translated by Alan Sheridan). London: Allen Lane.

Fox, Richard G. 1991. Introduction: Working in the Present. *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Santa fe: School of Amreican Research Press, pp. 1-16.

Fox, Robin. 1975. Primate Kin and Human Kinship. In Robin Fox (ed.), *Biosocial Anthropology* (A. S. A. Studies 1). Lodon: Malaby Press, pp. 9 - 35.

Frake, Charles O. 1980. *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake* (Selected and Introduced by Anwar S. Dil). Stanford: Stanford University Press.

Frank, Andre Gunder. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil.* New York: Monthly Review Press.

Frazer, James George. 1910. *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (4 vols.). London: Macmillan & Co.

———— 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Abridged Edition). London: Macmillan & Co.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freud, Sigmund. 1960 [1913]. *Totem and Taboo* (translated by James Strachery). London: Routledge & Kegan Paul.

Friedman, Jonathan. 1974. Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism. *Man* (n.s.) 9: 444 - 69.

———— 1975. Tribes, States, and Transformations. In Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A. S. A. Studies 2). London: Malaby Press, pp. 161 - 202.

———— 1996 [1979]. *System, Structure, and Contradiction: The Evolution of «Asiatic» Social Formtions* (second edition). Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Frobenius, Leo. 1933. *Kulturgeschichte Afrikas: Prologomena zu einer historischen gestaltlehre.* Frankfurt: Frobenius Institut.

Gamble, Clive. 19993. *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Stroud: Alan Sutton.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.

__________ 1963. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

__________ 1966. Religion as a Cultural System. In Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (A. S. A. Monograph). London: Tavistock Publication, pp. 1 - 46.

__________ 1968. *Islam Observed. Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

__________ 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

__________ 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

__________ 1984. Anti Anti-relativism. *American Anthropologist* 86: 263 - 78.

__________ 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

Geertz, Hildred and Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, Ernest. 1982 [1981]. Relativism and Universals. In Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 181 - 200.

__________ 1985. *Relativism and Social Sciences*. London: Cambridge University Press.

__________ 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

Gerth, H. H. and C. Wright Mills (editors and translators). 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

Gierke, Otto Von. 1934. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (translated by Ernest Barker) (2 vols.) Cambridge: Cambridge University Press.

Givens, David B., Patsy Evans, and Timothy Jablonski. 1997. Survey of Anthropology PHDs. *American Anthropological Association* 1997 - 98 *Guide*. Arlington, VA: American Anthropological Association, pp. 308 - 21.

Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.

———— 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Godelier, Maurice. 1975. Modes of Production, Kinship, and Demographic Structures. In Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A. S. A. Studies 2). London: Malaby Press, pp. 3-27.

———— 1977 [1973]. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1986 [1982]. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya* (tranlated by Rupert Swyer). Cambridge: Cambridge University Press/ Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.

Goodenough, Ward. 1956. Componential Analysis and the Study of Meaning. *Language* 32: 195-216.

Goody, Jack. 1995. *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa*, 1918-1970. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graburn, Nelson (ed.). 1971. *Reading in Kinship and Social Structure*. New York: Harper & Row.

Graebner, Fritz. 1911. *Die Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitäts Buchhandlung.

Grotius, Hugo. 1949 [1625]. *The Law of War and Peace* (translated by Louise R. Loomis). Roslyn, NY: Walter J. Black.

Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Hallpike, C. R. 1979. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Hammond-Tooke, W. D. 1997. Imperfect Interpreters: South Africa's Anthropologists, 1920-1990. Johannesburg: Witwatersand University Press.

Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14: 575 - 99.

___________ 1991. *Symians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Company.

___________ 1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House.

___________ 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Harris, Olivia and Kate Young. 1981. Engendered Structures: some Problems in the Analysis of Reproduction. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre - capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 109 - 47.

Hart, Keith. 1982. *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*. Cambidge: Cambridge University Press.

Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experince and Theory*. London: Routledge.

Headland, Thomas, Kenneth L. Pike, and Marvin Harris (eds.). 1990. *Emics And Etics: the Insider/ Outsider Debate*. Newbury Park: Sage Publications.

Helman, Cecil G. 1994 [1984]. *Culture, Health and Illness* (third edition). Oxford: Butterworth-Heinemann.

Hénaff, Marcel. 1998 [1991]. *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (translated by Mary Barker). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Héritier, Francoise. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.

Herskovits, Melville J. 1926. The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist* 28: 230 - 72, 361-88, 494 – 552 - 528, 633 - 64.

———— 1930. The Culture Area of Africa. *Africa* 3: 59-77.

Herzfeld, Michael. 1984. The Horns of the Mediterraneanist Dilemma. *American Ethnologist* 11: 439-54.

———— 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hiatt, L. R. 1968. Gidjingali Marriage Arrangements. In Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 165 - 75.

———— 1996. *Arguments about Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology*. Cambride: Cambridge University Press.

Hindess, Barry and Paul Hirst. 1975. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1977. *Mode of Production and Social Formation: An Auto-critique of Pre-Capitalist Modes of Production*. London: the Macmillan Press.

Hjelmslev, Louis. 1953 [1943]. *Prolegomena to a Theory of Language* (Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 7). Baltimore, MD: Waverly Press.

Hobbes, Thomas. 1973 [1651]. *Leviathan*. London: J. M. Dent & Sons.

Hollis, Martin and Steven Lukes (eds.). 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

Holy, Ladislav. 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, Ladislav and Milan Stuchlik. 1983. *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.

———— (ed.) 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge.

———— (ed.) 1996. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

Jakobson, Roman. 1962. *Selected Writings*, vol. 1 The Hague: Moton.

———— 1971. *Selected Writings*, Vol. II. The Hague: Mouton.

James, Allison, Jenny Hockery, and Andrew Dawson (eds.) 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (A.S.A. Monographs 34). London. Routledge.

Jenkins, Richard. 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.

Josselin de Jong, J. P. B. de 1977 [1935]. The Malay Archipelago as a field of Ethnological Study. In P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 166 - 82.

Josselin de Jong. P, E. De (ed.). 1977. *Structural Anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijihoff.

Kabberry, Phyllis. 1957. Malinowski's Contribution to Fieldwork Methods and the Writing of Ethnography. In Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronilaw Maliowski*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 71 - 91.

Kahn, Joel S. 1980. *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1981. *Marxist Anthropology and Segmentary Societies: A Review of the Literature*. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 57 - 88.

Kahn, Joel S. and Josep R. Llobera. 1981. Towards a new Marxism or a new anthropology. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre- Capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 263 - 329.

Kames, Lord. 1774. *Sketches of the History of Man* (2 vols.). London: W. Strahan and T. Cadell.

Kapferer, Bruce (ed.). 1976. *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* (A. S. A. Essays 1). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Katz, Pearl. 1981. Ritual in the Operating Room. *Ethnology* 20: 335 - 50.

Kenyatta, Jomo. 1938. *Facing Mount Kenya: the Tribal Life of Gikuyu*. London: Secker & Warburg.

Kloos, Peter and Henri J. M. Claessen (eds.). 1991. *Contemporary Anthropology in the Netherlands: the Use of Anthropological Ideas*. Amsterdam: VU University Press.

Kluckhohn, Clyde. 1936. Some Reflection on the Methods and Theories of Kulturkreislehre. *American Anthropologist* 38: 157 - 96.

——————— 1944. *Navaho Witchcraft* (Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 22). Cambridge, MA: Peabody Museum.

Kluckhohn, Clyde and Dorothea Leighton. 1974 [1946]. *The Navaho* (revised edition). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Knauft, Bruce M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.

Knight, Chric. 1991. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven: Yale University Press.

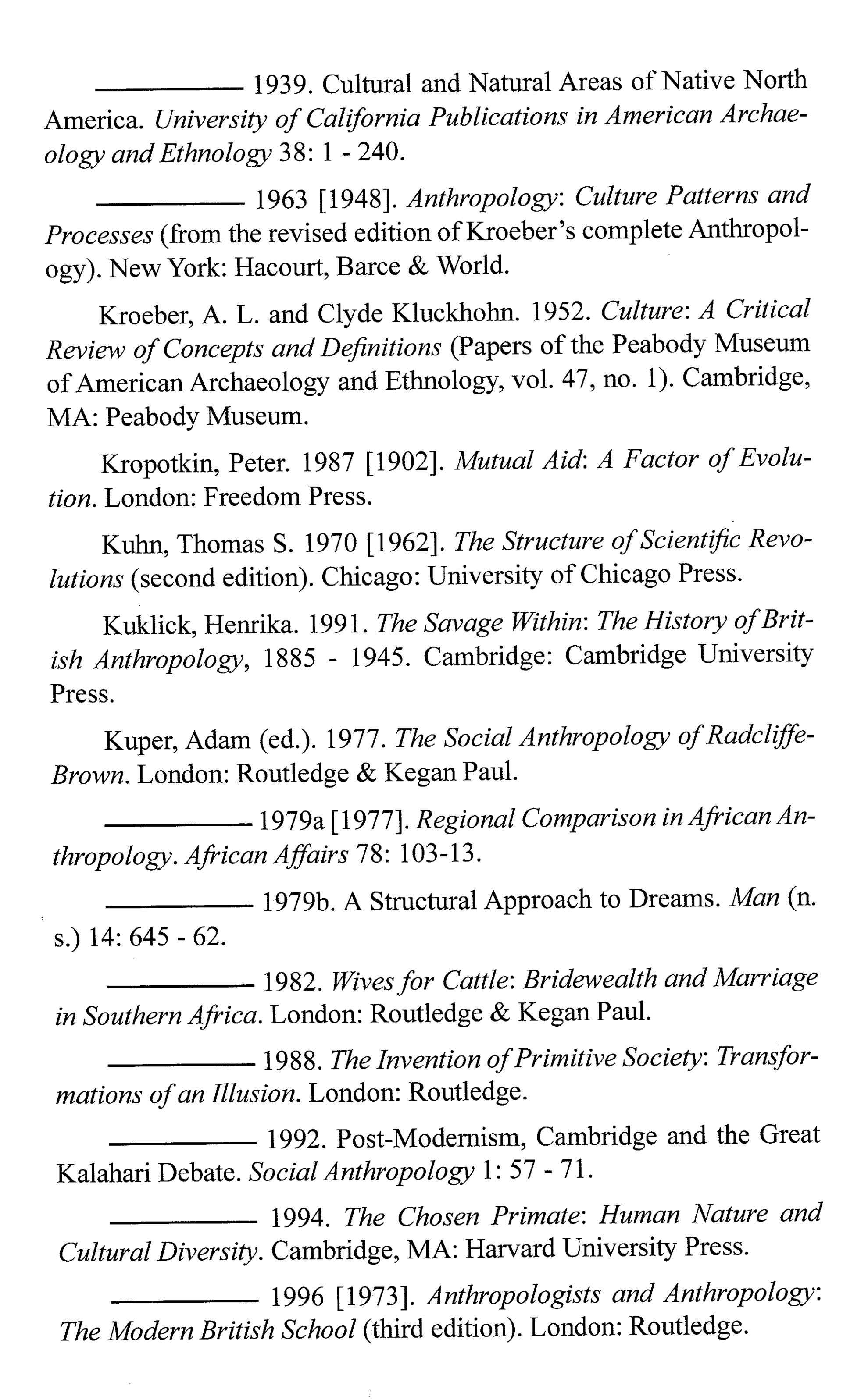
Knight, Chris, Camilla Power, and Ian Watts. 1995. *The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account. Cambridge Archaeological Journal* 5 (1): 75 - 114.

Knox, Robert. 1850. *Races of Men: A Fragment*. Philadelphia: Lea and Blanchard.

Korn, Francis. 1973. *Elementary Structures Reconsidered: Lévi-Strauss: Lévi-Strauss on Kinship*. London: Tavistock Publications.

Kroeber, A. L. 1990. *Classificatory Systems of Relationship. Journal of the Royal Anthropological Institute* 39:77-84.

——————— 1931. The Culture-Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler. In Stuart A. Rice (ed.), *Methods in Social Science: A Case Book*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 248 - 65.


——————— 1939. Cultural and Natural Areas of Native North America. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 38: 1 - 240.

——————— 1963 [1948]. *Anthropology: Culture Patterns and Processes* (from the revised edition of Kroeber's complete Anthropology). New York: Hacourt, Barce & World.

Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47, no. 1). Cambridge, MA: Peabody Museum.

Kropotkin, Peter. 1987 [1902]. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Freedom Press.

Kuhn, Thomas S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions* (second edition). Chicago: University of Chicago Press.

Kuklick, Henrika. 1991. *The Savage Within: The History of British Anthropology*, 1885 - 1945. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuper, Adam (ed.). 1977. *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge & Kegan Paul.

——————— 1979a [1977]. *Regional Comparison in African Anthropology. African Affairs* 78: 103-13.

——————— 1979b. A Structural Approach to Dreams. *Man* (n. s.) 14: 645 - 62.

——————— 1982. *Wives for Cattle: Bridewealth and Marriage in Southern Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.

——————— 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

——————— 1992. Post-Modernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate. *Social Anthropology* 1: 57 - 71.

——————— 1994. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——————— 1996 [1973]. *Anthropologists and Anthropology: The Modern British School* (third edition). London: Routledge.

——— 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuper, Adam and Jessica Kuper (eds.) 1996 [1985]. *The Social Science Encyclopedia* (second edition). London: Routledge.

Lacan, Jacques. 1977 [1966]. *Ecrits: A Selection* (translated by Alan Sheridan). London; Tavistock Publications.

Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.

Lamarck, J. B. 1914 [1809]. *Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural Philosophy of Animals*. London: Macmillan.

Lane, Harlan. 1977. *The Wild Boy of Aveyron*. London: George Allen & Unwin.

Langham, Ian. 1981. *The Building of British Social Anthropology; W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies*, 1898- 1931. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company (Studies in the History of Modern Science 8).

Lapointe, Francois H. and Claire Lapointe. 1977. *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism* (1950- 1976). New York: Garland (Reference Library of the Humanities, vol. 72).

Layton, Robert. 1997. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.

——— 1961a. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1961b. [1945 - 61]. *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press (L.S.E. Monographs on Social Anthropology 22).

——— (ed.). 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism* (A.S.A. Monographs 5). London: Tavistock Publications.

——— 1970. *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana/ Collins (Fontana Modern Masters).

__________ 1976a. *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* (Radcliffe-Brown Lecture, 1976). Oxford: Oxford University Press.

__________ 1976b. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leacock, Eleanor. 1978. Womens Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology* 19: 247 - 75.

Leaf, Murray J. 1979. *Man, Mind, and Science: a History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.

Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Modernity*. London: Routledge.

Lee, Richard B. 1979. *The ! Kung San: Men, Women, and Work in A Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1981 [1980]. Is There A Foraging Mode of Production? *Canadian Journal of Anthropology* 2: 13-19.

Lee, Richard B. and Mathias Guenther. 1991. Oxen or Onions? The Search for Trade (and Truth) in the Kalahari. *Current Anthropology* 32: 592 - 601.

__________ 1993. *Problems in Kalahari Historical Ethnography and the Tolerance of Error*. *History in Africa* 20: 185 - 235.

Legros, Dominique. 1977. Chance, Necessity and Mode of Production: A Marxist Critique of Cultural Evolutionism. *American Anthroplogist* 79: 26-41.

Levine, Donald N. 1995. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1963 [1958] [1945 -8]. *Structural Anthropology* (translated by Clare Jacobson and Brook Grundfest Schoepf). New York: Basic Books.

__________ 1966a. The Future of Kinship Studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for* 1965, pp. 13 - 22.

__________ 1966b [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

———— 1968. The Concept of Primitiveness. In Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 349 - 52.

———— 1969a [1949]. *The Elementary Structures of Kinship* (revised edition, translated by James Harle Bell, John Richard Von Sturmer, and Rodney Needham). Boston: Beacon Press.

———— 1969b [1962]. *Totemism*. Harmonsworth: Penguin Books.

———— 1976 [1955]. *Tristes Tropiques* (translated by John and Doreen Weightman). Harmondsworth: Penguin Books.

———— 1978a. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.

———— 1978b [1968]. *The Origin of Table Manners: Introduction to A Science of Mythology*, 3 (translated by John and Doreen Weightman). London: Jonathan Cape.

———— 1988 [1950]. *Introduction to the Work of Macel Mauss*. London: Routledge.

———— 1977 [1993]. *Look, Listen, Read* (translated by Brian C. J. Singer). New York: Basic Books.

Levi-Strauss, Claude and Didier Eribon. 1991 [1988]. Conversations with Claude Lévi-Strauss (translated by Paula Wissing). Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Bruhl, Lucien. 1926 [1910]. *How Natives Think* (translated by Lilian A. Clare). London: George Allen & Unwin.

———— 1975 [1949]. *The Notebooks on Primitive Mentality* (translated by Peter Rivière). Oxford: Basil Blackwell & Mott.

Lewis, Oscar. 1951. *Life in A Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

Leyton, Elliott. 1974. Opposition and Integration in Ulster. *Man* (n. s.) 9: 185 - 98.

Lienhardt, Godfrey.1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.

Linnaeus, Carolus. 1956 [1758]. *Systema Naturae. Regnum Animale* (tenth edition, vol. 1). London: British Museum (Natural History).

Locke, John. 1988 [1690]. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, Norman. 1996. Globalization and Localization: New Challenges to Rural Research. In Henrietta L. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (The Uses of Knowledge: Global and Local Relations: A.S.A. Decennial Conference Series). London: Routledge, pp. 37-59.

Lovejoy, Arthur O. 1936. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambidge. MA: Harvard Universty Press.

Lowie, Robert H. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

__________ 1947 [1920]. *Primitive Society* (second edition). New York: Liveright Publishing Company.

Lubbock, Sir John. 1874 [1870]. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*. New York: D. Appleton and Company.

Lucy, John A. 1992. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

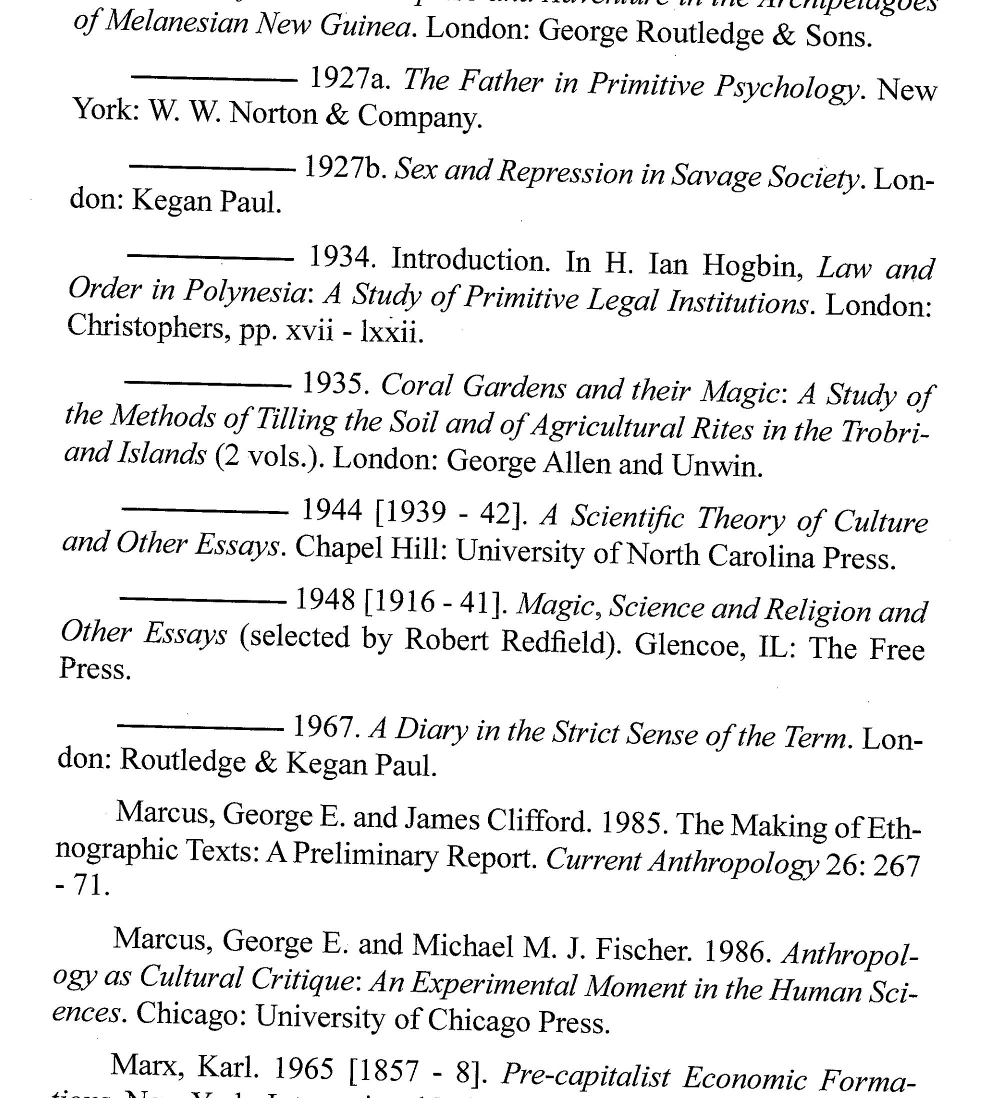
Lyotard, Jean - Francois. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (translated by Geoff Bennington and Brian Massumi). Manchester: Manchester University Press (Theory and History of Literature, vol. 10).

Mc Grew, W. C. 1991. Chimpanzee Material Culture: what are its origins and why? In R. A. Foley (ed.), *The Origins of Human Behavior*. London: Unwin Hyman, pp. 13 - 24.

Mclennan, John F. 1970 [1865]. *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: University of Chicago Press.

Maine, Henary Sumner. 1913 [1861]. *Ancient Law: its Connection with Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. London: George Routledge & Sons.

Malefijt, Annemarie de Waal. 1976. *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York: Alfred A. Knopf.



Maliowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: George Routledge & Sons.

——— 1927a. *The Father in Primitive Psychology*. New York: W. W. Norton & Company.

——— 1927b. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul.

——— 1934. Introduction. In H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia: A Study of Primitive Legal Institutions*. London: Christophers, pp. xvii - lxxii.

——— 1935. *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands* (2 vols.). London: George Allen and Unwin.

——— 1944 [1939 - 42]. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

——— 1948 [1916 - 41]. *Magic, Science and Religion and Other Essays* (selected by Robert Redfield). Glencoe, IL: The Free Press.

——— 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul.

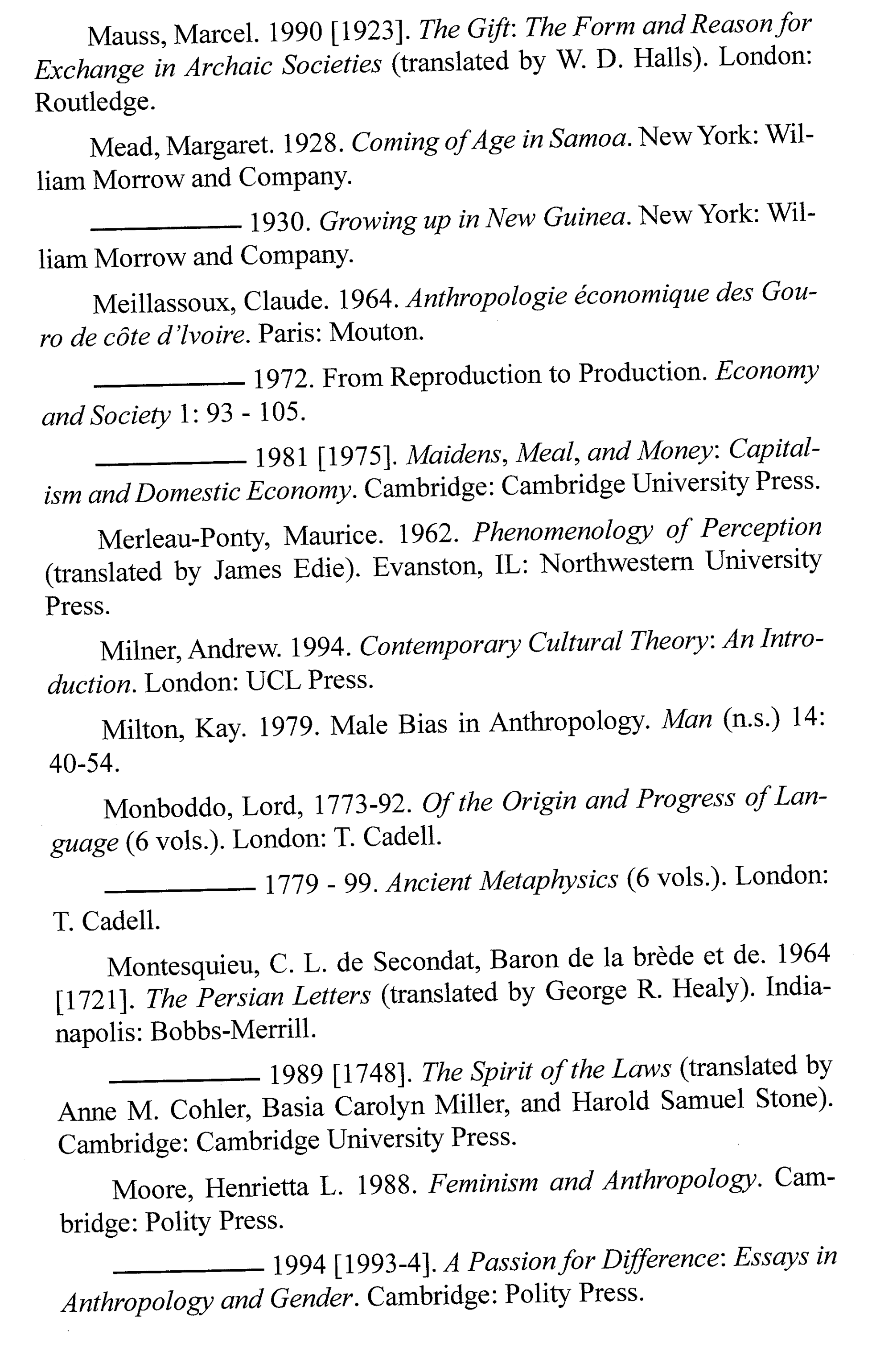
Marcus, George E. and James Clifford. 1985. The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. *Current Anthropology* 26: 267 - 71.

Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl. 1965 [1857 - 8]. *Pre-capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.

——— 1974 [1867]. *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, vol. 1 (edited by Frederick Engles [Friedrich Engels] and translated by Samuel Moore and Edward Aveling). London: Lawrence & Wishart.

Mason, Paul. 1990. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London and New York: Routledge.



Mauss, Marcel. 1990 [1923]. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (translated by W. D. Halls). London: Routledge.

Mead, Margaret. 1928. *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Company.

__________ 1930. *Growing up in New Guinea*. New York: William Morrow and Company.

Meillassoux, Claude. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de côte d'lvoire*. Paris: Mouton.

__________ 1972. From Reproduction to Production. *Economy and Society* 1: 93 - 105.

__________ 1981 [1975]. *Maidens, Meal, and Money: Capitalism and Domestic Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception* (translated by James Edie). Evanston, IL: Northwestern University Press.

Milner, Andrew. 1994. *Contemporary Cultural Theory: An Introduction*. London: UCL Press.

Milton, Kay. 1979. Male Bias in Anthropology. *Man* (n.s.) 14: 40-54.

Monboddo, Lord, 1773-92. *Of the Origin and Progress of Language* (6 vols.). London: T. Cadell.

__________ 1779 - 99. *Ancient Metaphysics* (6 vols.). London: T. Cadell.

Montesquieu, C. L. de Secondat, Baron de la brède et de. 1964 [1721]. *The Persian Letters* (translated by George R. Healy). Indianapolis: Bobbs-Merrill.

__________ 1989 [1748]. *The Spirit of the Laws* (translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone). Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

__________ 1994 [1993-4]. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Jerry D. 1997. *Visions of Culture: an Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA: Altalmira Press.

Morgan, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. 17). Washington: Smithsonian Institution.

———— 1877. *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt.

Müller, F. Max. 1977 [1892]. *Anthropological Religion*. New Delhi: Asian Education Services.

Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.

Myerhoff, Barbara. 1978. *Number Our Days*. New York: Simon & Schuster.

Nadel, S. F. 1957. Malinowski on Magic and Religion. In Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 189 - 208.

Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: a Test Case in Social Anthroplogy*. Chicago. University of Chicago Press.

———— 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.

———— 1973. *Prescription. Oceania* 42: 166-81.

———— 1979. *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear Publishing Company.

———— 1981. *Circumstantial Deliveries*. Berkeley: University of California Press.

Obeyesekere, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-Making in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

Okely, Judith. 1996 [1975 - 96]. *Own or Other Culture*. London: Routledge.

Okely, Judith and Helen Callaway (eds.). 1992. *Anthropology and Autobiography* (A.S.A. Monographs 29). London: Routledge.

O'laughlin, Bridget. 1975. Marxist Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4: 341 - 70.

Olson, David R. and Nancy Torrance (eds.) 1996. *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition.* Cambridge: Cambidge University Press.

Ong, Aihwa. 1996. Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge. In Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (the Uses of Knowledge: Global and Local Relations: A.S.A. Decennial Conference Series). London: Routledge, pp. 60 - 92.

Ortner, Sherry. 1974. Is Femal to Male as Nature is to Culture? In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society.* Stanford: Stanford University Press, pp. 67-88.

__________ 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-66.

__________ 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37: 173 - 93.

Ottenberg, Simon and Phebe Ottenberg (eds.). 1960. *Culture and Societies of Africa.* New York: Random House.

Pals, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Parsons, Talcott. 1949 [1937]. *The Structure of Social Action.* New York: The Free Press of Glencoe.

Pasquinelli, Carla. 1996. The Concept of Culture between Modernity and Postmodernity. In Václav Hubinger (ed.), *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era.* London: Routledge, pp. 53 - 73.

Perry, William James. 1923. *The Children of the Sun: A Study in the Early History of Civilization.* London: Methuen and Company.

Pike, Kenneth L. 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (second edition). The Hague: Mouton.

Pompa, Leon (editor and translator). 1982. *Vico: Selected writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pouillon, Jean and Pierre Maranda (eds.). 1970. *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 6oème anniversaire* (2 vols.). the Hague: Mouton (Studies in General Anthropology, 5).

Prichard, James Cowles. 1973 [1813]. *Researches into the Physical History of Man*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Pufendorf, Samuel. 1991 [1673]. *On the Duty of Man and Citizen* (edited by James Tully and translated by Michael Silverthorne). Cambridge: Cambridge University Press.

Quinn, Naomi. 1991. The Cultural Basis of Metaphor. In James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, pp. 56-93.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley. University of California Press.

———— 1997. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1931. *The Social Organization of Australian Tribes*. Sydney: Oceania Monographs (no.1).

———— 1952 [1924 - 49]. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. London: Cohen & West.

———— 1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe.IL: The Free Press.

———— 1958. *Method in Social Anthropology*: Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown (edited by M. N. Srinivas). Chicago: University of Chicago Press.

Radcliffe-Brown. A. R. and Daryll Forde (eds.). 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press for the International African Institute.

Ramos, Alcida R. 1992. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic. In George E. Marcus

(ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 48-68.

Ratzel, Friedrich. 1891. *Die afikanischen Bőgen, ihre verbeitung und verwandtschaften. Abhandlugen der kőniglichen Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften. Philologischhistorischen Classe* 13: 291 - 346.

__________ 1896-8 [1885-8]. *The History of Mankind* (translated by A. J. Butler) (3 vols.). London: Macmillan.

Redfield, Robert. 1930. *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Reed-Donahay, Deborah. 1995. The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu's Thoery of Practice. In James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, pp. 61- 84.

Richards, A. I. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. London: Oxford University Press.

Rivers, W. H. R. 1968 [1914]. *Kinship and Social Organization* (L.S.E. Monographs on Social Anthropology, No. 34). London: the Athlone Press.

Romney, A. Kimball and Roy Goodwin D'Andrade. 1964. Cognitive Aspects of English Kin Terms. *American Anthropologist* 66 (3), Special Publication, Part 2: 146 - 70.

Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 17-42.

Rousseau, Jean-Jacques. 1973 [1750 - 62]. *The Social Contract and Discourses* (translated by G. D. H. Cole). London: J. M. Dent & Sons.

Sacks, Karen. 1979. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Inequality*. Westport, CT: Greenwood Press.

Sahlins, Marshall. 1974 [1972]. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.

———————— 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago.

1977 [1976]. *The Use and Abuse of Biology: an Anthroplogical Critique of Sociobiology*. London: Tavistock Publications.

———————— 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press (Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication no. 1).

———————— 1985. *Islands of Hitsory*. Chicago: University of Chicago Press.

———————— 1995. *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

Sapir, Edward. 1949 [1915 - 38]. *Selected Writings in Language, Culture, and Personality* (edited by David G. Mandelbaum). Berkeley: University of California Press.

Sarana, Gopala. 1975. *The Methodology of Anthropological Comparisons: An Analysis of Comparative Methods in Social and Cultural Anthropology*. Tuscon: University of Arizona Press (Viking Fund Publications in Anthropology 53).

Sarup, Madan. 1988. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Saussure, Ferdinand de. 1974 [1916]. *Course in General Linguitsics* (edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, translated by Wade Baskin). Glasgow: Fontana/ Collins.

Schapera, I. 1947. *Migrant Labour and Tribal Life: a Study of the Condition of the Bechuanaland Protectorate*. London: Oxford University Press.

Scheper-Hughes, Nancy and Margaret Lock. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Quarterly* 1: 6-41.

Schmidt, Wilhelm. 1939 [1937]. *The Culture Historical Method of Ethnology: The Scientific Approach to Racial Question* (translated by S. A. Sieber). New York: Fortuny's.

Schneider, David M. 1980 [1968]. *American Kinship: A Cultural Account* (second edition). Chicago: University of Chicago Press.

__________ 1984. *A Critique of the Study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Service, Elman R. 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.

__________ 1985. *A Century of Controversy: Ethnological Issues from* 1860 *to* 1960. Orlando: Academic Press.

Shankman, Paul. 1984. The Thick and The Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25: 261-79.

Shott, Michael J. 1992. On Recent Trends in the Anthropology of Foragers: Kalahari Revisionism and its Archaeological Implications. *Man* (n.s.) 27: 843-71.

Skorupski, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Slotkin, J. S. (ed.) 1965. *Readings in Early Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Smart, Barry. 1985. *Michel Foucault*. London: Routledge.

__________ 1993. *Postmodernism*. London: Routledge.

Smith, Adam. 1970 [1761]. *A Dissertation on the Origin of Languages*. Tübingen: Tübinger Beiträge zur Linguistik.

__________ 1981 [1776]. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Press.

Solway, Jacqueline S. and Richad B. Lee. 1990. Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History. *Current Anthropology* 31: 109-46.

Spencer, Jonathan. 1989. *Anthropology as a Kind of Writing*. *Man* (n.s.) 24: 145 - 64.

Sperber, Dan. 1975 [1974]. *Rethinking Symbolism* (translated by Alice L. Morton). Cambridge: Cambridge University Press.

__________ 1982. Apparently Irrational Beliefs. In Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 149-80.

———— 1985 [1982]. *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press/ Paris: Editions de la maison des sciences de l'Homme.

Spiro, Melford E. 1992. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. In George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 124-51.

Steiner, P. (ed.) 1982. *The Prague School: Selected Writings*, 1929-1946 (translated by Olga P. Hasty). Austin: University of Texas Press.

Steward, Julian H. (ed.) 1946 - 50. *Handbook of the South American Indians* (Bureau of American Ethnology, ~~Bulletin 143~~, vols. 1-6). Washington, DC: Smithsonian Institution.

———— 1955. *Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Stipe, Claude E. 1985. Scientific Creationism and Evangelical Christianity. *American Anthropologist* 87: 148-50.

Stocking, George W. J. R. 1968C [1962-6]. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: The Free Press.

———— 1971. Whats in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute. *Man* (n.s.) 6: 369 - 90.

———— (ed.). 1974. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology*, 1883 - 1911. Chicago: University of Chicago Press.

———— (ed.). 1983. *Observers Obseved: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 1).

———— (ed.). 1986. *Maliowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 4).

———— 1987. *Victorain Anthropology*. New York: The Free Press.

1996a. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. London: The Athlone Press.

__________ (ed.) 1996b. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 8).

Strathern, Andrew and Pamela J. Stewart. 1998. Embodiment and Communications. Two Frames for Analysis of Ritual. *Social Anthropology* 6: 237 - 51.

Strathern, Marilyn. 1981. Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology. *Man* (n.s.) 16: 665-88.

__________ 1987a. An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *Signs* 12: 276 - 92.

__________ 1987b. Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* 28: 251-81.

__________ 1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowan & Littlefield Publishers.

__________ 1992. Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-plural World. In Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (E. A.S.A. Monographs Series). London: Routledge, pp. 75 - 104.

Swingwood, Alan. 1984. *A Short History of Sociological Thought*. Basingstoke, Hants: Macmillan.

Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge.

Terray, Emmanuel. 1972 [1969]. *Marxism and «Primitive» Society* (translated by M. Klopper). New York: Monthly Review Press.

Trigger, Bruce G. 1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor W. 1957. *Schism and Continuity in An African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

__________ 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Tyler, Stephen A. (ed.). 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

———— 1986. Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 122 - 40.

Tylor, Edward Burnett. 1861. *Anuahac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.

———— 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (2 vols.). London: John Murray.

Urry, James. 1993. *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Social Anthropology*. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers.

Van der Geest, Sjaak. 1990. Anthropologists and Missionaries: Brothers under the Skin. *Man* (n. s.) 25: 588 - 601.

Van Gennep, Arnold. 1960 [1909]. *The Rites of Passage* (translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee). London: Routledge & Kegan Paul.

Vermeulen, Han F. 1995. Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771 - 1845. in Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 39 - 59.

Wallace, Anthony F. C. and John Atkins. 1960. The Meaning of Kinship Terms. *American Anthropologist* 62: 58-80.

Wallerstein, Immanuel. 1974 - 89. *The Modern World-System*, (3 vols.) New York: Academic Press.

Weber, Max. 1930 [1922]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (translated by Talcott Parsons). London: George Allen & Unwin.

Werbner, Richard P. 1984. The Manchester School in South-Central Africa. *Annual Review of Anthropology* 13: 157-85.

White, Leslie. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization.* New York: Grove Press.

____________ 1959. *The Evolution of Culture: the Development of Civilization to the Fall of Rome.* New York: McGraw-Hill.

Whorf, Benjamin Lee. 1959. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (edited by John B. Carroll). Cambrigde, MA: The MIT Press.

William, Robert Charles. 1983. Scientific Creationism: An Exegesis for a religious doctrine. *American Anthropologist* 85: 92 - 102.

Willis, Roy. 1974. *Man and Beast.* London: Hart-Davis, MacGibbon.

____________ 1981. *A State in the Making: Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa.* Bloomington: Indiana University Press.

Wilmsen, Edwin N. 1989. *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari.* Chicago: University of Chicago Press.

Wilmsen, Edwin N. and James R. Denbow. 1990. Paradigmatic History of San-speaking Peoples and Current Attempts at Revision. *Current Anthropology* 31: 489 - 524.

Wilson, Bryan R. (ed.). 1970. *Rationality.* Oxford: Basil Blackwell.

Wilson, Edward O., 1975. *Sociobiology: The New Synthesis.* Cambridge. MA: Harvard University Press.

____________ 1980. *Sociobiology: The Abridged Edition.* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Wissler, Clark. 1923. *Man and Culture.* New York: Thomas Y. Crowell Company.

____________ 1927. The Culture-area Concept in Social Anthropology. *The American Journal of Sociology* 32: 881-91.

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.

Wolff, Kurt H. (editor and translator). 1950. *The Sociology of Georg Simmel.* New York: The Free Press.

———— (editor and translator).1965. *Simmel: Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*. New York: Harper and Row.

Worsely, Peter. 1956. The Kinship System of the Tallensi: A Revaluation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 37 - 73.

Yanagisako, Sylvia and Jane Collier. 1987. Toward A Unified Analysis of Gender and Kinship. In Jane Collier and Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward A Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 14 - 50.

Yolton, John W. (ed.). 1991. *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Oxford: Blackwell Publishers.

Zwernemann, Jürgen. 1983. *Culture History and African Anthropology: A Century of Research in Germany and Austria*. Uppsala: Acta universitatis upsaliensis (Uppsala Studies in Cultural Anthropology 6). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

الفهرس



